
Para Ler Michel Foucault

**CRISOSTON TERTO
VILAS BOAS**



CRISOSTON TERTO VILAS BOAS

PARA LER
MICHEL
FOUCAULT

Copyright © by Crisoston Terto Vilas Boas

Revisão
Arnaldo de Almeida
José B. Donadon Leal

1ª Edição: 1993: Imprensa Universitária da Ufop

2ª Edição - Eletrônica - 2002

Para Vânia, Arthur e Ariadne

SUMÁRIO

<i>Quadro de abreviaturas</i>	05
-------------------------------	----

Prefácio	06
----------	----

Introdução	09
------------	----

Arqueologia

1. A loucura como odisséia da razão	18
-------------------------------------	----

2. A deposição do homem	31
-------------------------	----

3. O elogio do discurso	51
-------------------------	----

Genealogia

4. Uma economia política do corpo	69
-----------------------------------	----

5. Sexo, confissão e individualização	87
---------------------------------------	----

<i>Bibliografia geral</i>	104
---------------------------	-----

QUADRO DE ABREVIATURAS

No texto são indicadas, através de abreviaturas, as seguintes obras de Foucault:

- AS** — *A arqueologia do saber*
- DSP** — *Deux essais sur le sujet et le pouvoir*
- HL** — *História da loucura na idade clássica*
- MP** — *Microfísica do poder*
- OD** — *El orden del discurso*
- PC** — *As palavras e as coisas*
- UP** — *História da sexualidade 2 - o uso dos prazeres*
- VFJ** — *A verdade das formas jurídicas*
- VP** — *Vigiar e punir*
- VS** — *História da sexualidade 1 - a vontade de saber*

PREFÁCIO

Neste livro procuro apresentar alguns argumentos desenvolvidos por Michel Foucault. Nele, procuro mostrar que a leitura das obras desta personalidade intelectual tão estimulante continua a ser imprescindível para o entendimento da vida social contemporânea. Entretanto, devo dizer que, aqui, não serão encontrados nem uma história do pensamento nem uma biografia de Foucault.

Este trabalho tem sua origem em 1988, ano a partir do qual ofereci com certa intermitência um seminário no qual procurei discutir as idéias de Foucault com os alunos do curso de História da UFOP, universidade onde leciono Antropologia Social. Naquele ano, ofereci como textos para acompanhamento, rascunhos dos capítulos que constituem o presente livro. A partir de então, aqueles rascunhos adquiriram vida própria, à medida que foram sendo fotocopiados e apresentados a outros leitores e em outros lugares, em alguns casos sem a devida identificação, certamente por «usuários» que levaram longe demais a idéia de Foucault de que o autor é uma

invenção recente e em via de desaparecimento.

Este trabalho constitui, sem a menor sombra de dúvida, um palimpsesto sob o qual certamente se poderá ler o texto de um outro autor. Em meu favor, transcrevo aqui uma afirmação tipicamente foucaultiana, porém escrita por Michel Schneider:

A assinatura, a singularidade dos nomes é uma ilusão moderna que encobre o fato de que cada autor é muitos autores e que aquilo que constitui a literatura é muito mais a cadeia de repetições e a sucessão de formas impessoais do que o eco repercutindo nomes próprios. Escrever é perder o poder de dizer «eu». Virar autor, *auctor*, é propriamente dispor-se a servir as palavras, acrescer (*augere*) seu império. (Schneider, 1990:73).

O empreendimento autoral, também nos ensina Foucault, não provém da subjetividade soberana de um indivíduo. Maior evidência disso nós a encontramos nos agradecimentos de praxe. Porque gosto dessa tradição, anoto aqui que este livro deve muito à diversas pessoas, entre elas, o professor José B. Donadon Leal, que leu os manuscritos na sua primeira versão e insistiu que eu os publicasse, e Arnaldo de Almeida, que levou-me a rever e a aclarar meus argumentos.

Algum tempo atrás, lendo uma obra de Renato Mezan, extraordinário psicanalista e filósofo

brasileiro, deparei-me com a seguinte frase que se tornou, para mim, uma força impulsionadora e justificadora do presente livro:

No campo que se abre entre a página, o olho e o espírito, descobrimos que ler é pensar a partir das palavras de um outro. (Mezan, 1987:343)

INTRODUÇÃO

O sociólogo francês, Pierre Bourdieu, escreveu certa vez que a competência de um discurso — sua razão de ser e sua eficácia — não reside simplesmente no seu aspecto lingüístico de propriedade e correção, mas, antes:

no «lugar» socialmente definido a partir do qual ele é proferido. (Bourdieu, 1982: 174)

Este «lugar social», por sua vez, define não só o campo onde os fenômenos sociais acontecem, portanto, o espaço onde o conjunto de forças disputam o poder, mas também o limite entre o dizível e o indizível. Sendo assim, a análise do discurso se tornará também uma análise da ação social; a decodificação dos discursos significará um desvelamento dos horizontes históricos politicamente estruturados; a enunciação do discurso equivalerá à denúncia do poder enquanto objeto de desejo:

o discurso não é simplesmente aquele que traduz as lutas ou os sistemas de dominação, senão aquele pelo que, e

por meio do qual, se luta; aquele poder de que alguém quer se apossar. (OD:12)

Nesse sentido, uma denúncia do caráter repressivo do discurso só pode emergir *para fora* quando se lhe restitui seu caráter de acontecimento. Isto impõe a necessidade de se instituir uma crítica «histórica», ou seja, uma avaliação das motivações subentendidas nos processos «locutórios», que atribuem ao discurso — polissêmico de *per se* — um sentido unívoco ao longo de um período ou em uma determinada época. Impõe também uma denúncia dos estrategistas, isto é, os especialistas que garantem aos grupos que exercem o poder a eternização do provisório, ou, em outras palavras, a solidez ideológica através da qual estes grupos definem como «corretas» e «normais» suas formas de organização, pensando, assim, justificar suas ações práticas.

Foucault, um dos mais interessantes pensadores que a França contemporânea nos legou, nascido em 1926 e falecido em 1984, foi quem melhor desvendou o caráter «compulsivo» da relação entre discurso e poder, mostrando como o discurso quer ser, ele mesmo, portador de poder. Em sua obra pode-se detectar dois momentos fundamentais dessa reflexão, que, segundo suas próprias palavras:

pretende restituir ao discurso seu caráter de acontecimento. (OD:43)

O primeiro momento pode ser delimitado entre os anos de 1961 e 1969. É o momento da *arqueologia*. Os livros representativos desse momento são:

1961 - ***História da loucura na idade clássica***

1963 - ***O nascimento da clínica***

1966 - ***As palavras e as coisas***

1969 - ***A arqueologia do saber***

O segundo momento é o da *genealogia*, abrangendo o período que vai de 1970 até a morte do autor em 1984. Os textos mais significativos desse período são:

1971 - ***A ordem do discurso***

1975 - ***Vigiar e punir***

1976 - ***História da sexualidade 1: a vontade de saber***

1978 - ***Herculine Barbin/Diário de um hermafrodita***

1982 - ***A desordem das famílias***

1984 - ***História da sexualidade 2: o uso dos prazeres***

1984 - ***História da sexualidade 3: o cuidado de si***

Naturalmente Foucault escreveu outras obras de notável importância. Cito aqui ***Doença mental e psicologia***, de 1954, um texto que antecipa grande parte da argumentação de ***História da loucura; Nietzsche, Freud & Marx — Theatrum Philosophicum***, de 1975, onde intenta estabelecer uma «enciclopédia» das técnicas de interpretação presentes nos autores citados além de uma bela

reflexão sobre o trabalho intelectual de Giles Deleuze; igualmente a obra coletiva que coordenou ***Eu, Pierre Rivière, que degolei minha mãe, minha irmã e meu irmão***, de 1973; ainda deste mesmo ano, a obra em que analisa a arte de Magrite, ***Isto não é um cachimbo***; e, além dessas e tantas outras, os diversos artigos e entrevistas, publicados em diversos veículos de comunicação sendo alguns deles editados postumamente na forma de livro. No Brasil, Roberto Machado reuniu alguns desses artigos e entrevistas, num total de dezenove textos muito importantes, e os publicou sob o título de ***Microfísica do Poder***.

A divisão anteriormente estabelecida — os momentos da arqueologia e da genealogia — permite uma abordagem dos diversos problemas pensados por Foucault. No momento da arqueologia ele está interessado nas chamadas ciências do homem, isto é, em todas as ciências que tomam o homem como seu objeto. Foucault se interessa aí pela história, isto é, o devir histórico, e sua indagação é sobre o que torna possível o discurso acerca do que é científico ou não. Seu objetivo é desvendar as «regras» de uma época que tornam possível afirmar o falso, o patológico e o errado, contrafação do verdadeiro, normal e certo. Em outras palavras, ele procura estabelecer a que nível se articula o «discurso da verdade», referindo-se a questões tais como «quem diz», «como se diz» e «que instituição o diz».

Já no momento da genealogia, Foucault elege o que poderia ser chamado de seu «campo de

polêmicas e combates». Sua preocupação fundamental é, doravante, com a articulação entre saber, poder e verdade. Nas suas próprias palavras:

a verdade não existe fora do poder ou sem o poder (não é — não obstante um mito, de que seria necessário estabelecer a história e as funções — a recompensa dos espíritos livres, o filho das longas solidões, o privilégio daqueles que souberam se libertar). A verdade é deste mundo, ela é produzida nele graças a múltiplas coerções e nele produz efeitos regulamentados de poder. Cada sociedade tem seu regime de verdade, sua «política geral» de verdade: isto é, os tipos de discurso que ela acolhe e faz funcionar como verdadeiros; os mecanismos e as instâncias que permitem distinguir os enunciados verdadeiros dos falsos, a maneira como se sancionam uns e outros; as técnicas e os procedimentos que são valorizados para a obtenção da verdade; o estatuto daqueles que têm o encargo de dizer o que funciona como verdadeiro. (*MP*:12)

Para Foucault, interessa sempre indicar que o discurso tido como verdadeiro é portador de poder. Mas, por outro lado, ele concebe o poder como luta. O poder não possui uma identidade própria, unitária e transcendente, mas está distribuído em toda a estrutura social e é sempre produzido, socialmente produzido.

Essa análise tem início, sem dúvida, com ***História da loucura na idade clássica***. Nessa obra que inaugura uma série de análises históricas, Foucault procura estabelecer a que nível se dá a articulação do «discurso da verdade». Ele faz isto porque considera que, em tal nível, pode ser desvendado aquilo que torna possível esse próprio discurso, isto é, a *episteme* de uma época. Considerando que a *episteme* é portadora de uma verdade enquanto produto histórico, ele se pergunta sobre como esta verdade está relacionada com o poder e as instituições. Informa-nos que as instituições têm sido qualificadas para determinar que tipo de discurso é verdadeiro ou falso, e que o discurso tido por verdadeiro é articulado por determinadas instâncias de poder e é, a um só tempo, portador de poder.

Não pretendo antecipar o conjunto dessa problemática. No entanto, é importante ter em vista que o trabalho histórico de Foucault, que era filósofo — devendo-se levar isto em consideração quando se for avaliar sua obra —, tem como objetivo explicar o modo como se produz a chamada verdade. Hoje é um lugar comum dizer-se que a verdade é deste mundo; que é ela que qualifica e desqualifica um saber. Entretanto, se há um lugar comum, ele decorre em grande parte da «popularização» de certos argumentos foucaultianos. É certo que, para o autor, o recurso à história propicia a compreensão dos mecanismos de validação dos discursos da verdade, principalmente os discursos da ciência que tomam a história como «norma» da verdade. É que ela, a história, também

ajuda a desmontar os argumentos que legitimam as relações entre o poder e a produção da verdade.

Tudo isto é certo. Mas não se deve tomar este poder e este recurso à verdade como elementos de uma vontade de reprimir. De fato, pode-se observar nas obras ***Vigiar e punir*** e na ***História da sexualidade 1: a vontade de saber*** — representativas do momento da genealogia — que Foucault não concorda com as teorias enredadas na «hipótese repressiva». Ele considera existir algo mais importante do que «essa cançoneta anti-repressiva».

O presente trabalho tem como objetivo percorrer esse itinerário foucaultiano. Pretendi estabelecer a pertinência da reflexão foucaultiana, principalmente sobre a questão do poder e do saber, e das práticas de reprodução do poder enquanto práticas históricas. Para tanto, analisei uma parte de sua obra, aquela que me pareceu sintetizar o todo. Desse modo, escolhi, pela ordem de apresentação dos capítulos deste trabalho, **1 - *História da loucura na idade clássica***, **2 - *As palavras e as coisas***, **3 - *A arqueologia do saber***, **4 - *Vigiar e punir***, e, por fim, **5 - *História da sexualidade 1: a vontade de saber***. Levei também em conta as entrevistas e os artigos publicados em ***Microfísica do poder***. Foi-me necessário também recorrer àqueles textos que tratam de Foucault, de sua pessoa e de sua produção intelectual e práxis política. Toda a bibliografia usada está indicada no fim deste trabalho.

Por fim, esclareço que preferi usar a expressão «foucaultiana», ao invés de «foucauldiana», para designar o conjunto da obra de Foucault, por ser de uso geral entre os estudiosos da obra do autor e também porque, apesar da advertência esnobe de Merquior (Merquior, 1985:9), que afirmava ser esta uma designação bárbara, é certamente a mais adequada para uma língua que exige já a adoção de uma expressividade coloquial.

Arqueologia

A LOUCURA COMO ODISSÉIA DA RAZÃO

Com *História da loucura na idade clássica* Foucault inaugura uma série de análises históricas que integram o momento da arqueologia. Este livro, apesar do título, não pretende traçar um quadro geral da loucura em seu devenir histórico, ou sua clausura histórica chamada «idade clássica». Também, ao contrário do que muitos possam pensar, não é um livro de história de uma ciência, a psiquiatria, apesar de poder-se encontrar aí uma análise sobre o nascimento desta ciência bem como uma descrição minuciosa e erudita da constituição do discurso médico sobre a loucura como doença mental. Contudo não é este o objetivo central da obra.

História da loucura está centrado no que Foucault chama de «idade clássica». Por idade clássica ele entende o período compreendido entre o fim do Renascimento (final do século XVI e início do século XVII) e a Revolução Burguesa (século

XVIII), ou seja, o longo período de transição para a ordem capitalista na França.

Foucault confronta esta época com o fim da Idade Média para a qual imagina uma situação de predomínio de uma certa liberdade em relação à experiência da loucura; liberdade que vai sendo solapada em decorrência da constituição de uma certa percepção que toma o louco como sábio e demente. O confronto da idade clássica com o período anterior visa assinalar com exatidão a concepção «clássica» da loucura (as práticas de enclausuramento, as relações dessas práticas e as concepções forjadas no período) com um certo «discurso da verdade da loucura», que se desenvolve no seio do saber médico. No entanto, apesar de ser um estudo minucioso da «idade clássica», o objetivo de Foucault é dar conta de como a loucura é vista na modernidade (século XIX), quando então constitui-se uma ciência, a psiquiatria, que se afirma como o «discurso da verdade da loucura», sendo, assim, uma herdeira das práticas de internamento da idade clássica.

Observa-se que Foucault encaminha cuidadosamente seu argumento no sentido de estabelecer as condições de possibilidades históricas que tornam possível os discursos da medicina e da psiquiatria e as práticas da internação e da medicalização referentes ao louco enquanto doente mental. Ele desmonta a concepção de que a loucura sempre foi uma doença — para a qual há um discurso apropriado — de origem mental — para o que se recorre à psiquiatria. Mas se seu trabalho

constituísse somente nisso, ele seria sem dúvida um prisioneiro da atitude presente entre aqueles que «cantam a cançoneta anti-repressiva», denunciada por ele próprio. A ele, no entanto, o que interessa é indicar os mecanismos de “patologização” do louco, os mecanismos de constituição de um saber científico.

Por isso, afirma-se que ***História da loucura*** tem outro alcance: o de indicar as condições de possibilidades históricas de um saber científico — o da psiquiatria — como discurso que se quer normativo e, portanto, verdadeiro. É aqui que se encontra o principal mérito da obra de Foucault: a explicitação de um «olhar arqueológico» que ultrapassa os limites estabelecidos por uma abordagem epistemológica clássica, que privilegia a descontinuidade teórica.

O saber sobre a loucura, que se encerra no discurso psiquiátrico, é extraído a partir de seu *sitz in Leben*, o lugar de existência, a saber: as instituições de controle do louco — família, igreja, justiça, hospital, etc —, os saberes a elas relacionados e as estruturas econômicas e culturais da época. Este lugar de existência é o que constitui para Foucault a *episteme* de uma época.

Que se observe bem uma distinção fundamental. Fala-se de um saber — o saber científico ou que se quer como tal — o saber da psiquiatria. Este é um tipo de saber que Foucault chama de conhecimento: uma elaboração teórica sobre um objeto, segundo uma lógica própria,

peculiar. Este conhecimento se distingue da percepção. Percepção designa um conjunto de modos de agir, de «visualizar» a loucura. Exemplificando, o louco e a experiência da loucura sempre foram, de algum modo, percebidos, portanto, seu reconhecimento como tal não depende de uma definição científica, de um conhecimento. As diversas formas de se perceberem o louco e a loucura dependem das instituições sociais, do reconhecimento que estas empreendem sobre os indivíduos como sujeitos sociais. O saber médico sobre o louco é posterior à percepção do louco como tal, e representa um modo de operar esta percepção.

Quando Foucault elabora a história da percepção da loucura, ele indica os vínculos não muito nobres do conhecimento psiquiátrico. A partir de então, pode-se dizer, a história da psiquiatria é a história de uma repressão, estando essa ciência vinculada à polícia, à justiça, à igreja, ao Estado, mas também à família, às artes, à literatura, etc. Desse modo, pois, ao desvendar esta relação entre percepção e conhecimento, ou ao constituir este «olhar arqueológico», Foucault desvela o caráter obscuro de um certo «discurso da verdade da loucura». Esse discurso que se quer científico não é produto de «mentes abnegadas» — os cientistas — e nem tampouco o simples produto de um continente epistemológico que tem na cura e na reabilitação do louco sua «vocação». Nada disso. Este saber científico tem como tarefa conduzir os homens, por meios de contínuas repressões, ao

domínio da razão, e encontra seu sentido último noutra lugar: na *episteme* de uma época.

Deste modo este saber funda uma «positividade». Ele cria um lugar de expressão do ser do homem, no caso a razão. É no advento dessa visão de mundo que Foucault situa o motivo do deslocamento que tornou os anti-sociais (os ociosos, os libertinos, os parias, os loucos) objetos de práticas de segregação. Esta população heterogênea será alcançada por uma percepção da razão e da moral, que organizam tudo e a todos controlam. Neste sentido, como se verá mais à frente, a internação e a medicalização do louco não é uma resposta a uma injunção de natureza econômica mas sim uma articulada defesa contra a denegação do trabalho enquanto uma categoria moral, e uma tentativa bem sucedida de disciplinar os homens no interior de uma *ratio*: a razão ocidental.

Os ociosos e os libertinos foram readmitidos na ordem social em gestação; mas o louco, este será mantido aprisionado. Não que ele representasse uma força de trabalho inútil, ou um consumidor desprezível, como já se aventou. O louco foi aprisionado, retirado do convívio social e domesticado porque representou, aos olhos de uma certa percepção, a encarnação de um mal: a irracionalidade. Assim, a loucura deixa de ser uma experiência possível para se tornar uma maldição. Maldição que extrai do homem sua natureza — a de ser, por definição, racional, portador de razão. Ora, sabe-se que a razão define a diferença do louco

como um modo desarazado de ser Outro — «não-humano». Em consequência dessa negação da loucura enquanto possibilidade, dessa redução da loucura a desrazão, o louco não pode mais estar presente. Ele deve ser internado e policiado, para que não escape; deve ser escondido, para que não seja visto. O louco é aquele que ameaça os qualificativos da razão.

O escândalo de Foucault, o primeiro deles, talvez resida no fato de que para ele a loucura pode constituir-se um modo de ser do homem, uma das formas pelas quais o homem pode experimentar a vertigem de ser livre no mundo. Com efeito, em «Verdade e Poder», publicado em ***Microfísica do Poder***, ele dirá, referindo-se ao caráter pérfido da repressão, que quando escreveu ***História da loucura***:

supunha uma espécie de loucura viva, volúvel e ansiosa que a mecânica do poder tinha conseguido reprimir e reduzir ao silêncio. (***MP***:7)

Em ***História da loucura*** pode-se de fato ler uma apologia dessa experiência fundamental da loucura:

Desde fins do século XVIII a vida do desatino só se manifesta na fulguração de obras como as de Hölderlin, Nerval, Nietzsche ou Artaud — indefinidamente irredutíveis a essas alienações que curam, resistindo com sua força própria

a esse gigantesco aprisionamento moral que se está acostumado a chamar de a libertação da doença por Pinel e Tuke. (*HL*:503)

Para alguns esse modo de encarar a loucura faz de Foucault um irracionalista. Esse é o caso, por exemplo, de Luc Ferry e Alain Renaut (Ferry & Renaut, 1988:95-149). Outros, como José Guilherme Merquior, consideram que isso o torna um niilista (Merquior, 1985). Me parece, no entanto, que esse tipo de opinião decorre de uma leitura posicional; uma leitura que não leva em consideração o conjunto e os momentos de sua obra, principalmente as obras referentes ao momento da genealogia (esse é, claramente, o caso de Ferry & Renaut) ou então é decorrente de uma leitura situada em um lugar ideológico e político diametralmente oposto ao de Foucault (que é o caso de Merquior). Para uma crítica dessas posições basta lembrar aqui os argumentos que Foucault expressou em suas obras do momento da genealogia. Nessas obras ele procura restabelecer um lugar para a razão crítica, iluminista mesmo, como o indica Sérgio Paulo Rouanet (Rouanet, 1987:200-29); uma razão que desmascara o predomínio da razão cínica, degradada, cuja função é servir ao poder; de uma razão que ultrapassa essa razão funcionária do poder e que quer sempre domesticar os saberes. Mas não é certo que Foucault tenha chegado ao ponto de propor, em torno disto, um programa. Ele não era disto. Mas, sem dúvida alguma, ele foi um combatente da razão cínica, a razão instrumental que, desde a idade

clássica, enquadrando a loucura diante da razão como uma experiência que:

está ao mesmo tempo do outro lado e sob seu olhar. Do outro lado: a loucura é diferença imediata, negatividade pura, aquilo que se denuncia como não-ser, numa evidência irrecusável; é uma ausência total de razão, que logo se percebe como tal, sobre o fundo das estruturas do razoável. Sob o olhar da razão, a loucura é individualidade singular cujas características próprias, a conduta, a linguagem, os gestos, distinguem-se uma a uma daquilo que se pode encontrar no não-louco; em sua particularidade ela se desdobra para uma razão que não é termo de referência mas princípio de julgamento, a loucura é então considerada em suas estruturas do racional. (HL:184)

Por isso, no louco, o que se percebe não é propriamente sua loucura, pois esta é deduzida e afirmada, mas, sim, a ausência da razão.

Colocada a loucura diante da razão como desrazão, e essa como monstruosidade (idade clássica) ou doença mental (modernidade), tem-se, então, que o louco e a loucura são, de certo modo, produzidos. A loucura é produzida pela razão, que, em sua normatividade, através de seus enunciados discursivos, define como «loucura» tudo o que não corresponde à imagem que a razão tem de si mesma. Ora, esta é a questão que está na base do discurso moderno, que toma o louco como um

monstro-animal e o transforma em doente mental/humano. A medicalização, por sua vez, representa um momento mais sutil de privação da experiência da loucura, na medida em que o conceito de doença mental permitirá constituir a noção de «sujeito juridicamente incapaz», «inofensivo» ou, então, «perigoso».

Tornando o louco um doente, a sociedade moderna de fato evita o aprisionamento do louco, mas o aliena de si mesmo, despoja-o de sua humanidade, e, mais do que isso, de sua humanidade social, isto é, de seus direitos. E isto se realiza em função de um conceito básico que antecede toda definição de doença: o conceito de cidadão. Com a medicina, o louco é excluído da comunidade da razão, da comunidade dos homens como sujeito possuidor de direitos. Deste modo, medicina e jurisprudência estão de mãos dadas, forjando uma exclusão, de tal modo que, sem exageros, pode-se dizer que, na sociedade moderna, o «atestado do médico» é o “cacete” com o qual se reprime o louco.

Contudo, não se deve concluir, a partir de tais premissas, que não haja nenhuma diferença entre o estado policial da Grande Internação e a posição do médico e de sua medicina na idade moderna. Como já disse anteriormente, o mesmo discurso normativo que «cria» o louco «soluciona» a problemática da loucura. Se a idade clássica enclausura e animaliza o louco, a idade moderna o quer «libertar» e o «humanizar» através da domesticação da loucura. Essa domesticação, no caso, é um empreendimento

«educativo», com vistas a levar o louco de novo ao bom senso da verdade e da moral. E é esta, enfim, a função «filantrópica», «libertadora» e «humanizadora» de um Philippe Pinel e de um William Tuke, os chamados pais da psiquiatria.

Com relação a isto, Foucault afirmará que a medicalização quer:

substituir o terror livre da loucura pela angústia fechada da responsabilidade. (HL:179)

Para tanto, recorre à técnica do medo:

O medo (...) dotado de um poder de desalienação, que lhe permite restaurar uma convivência bem primitiva entre o louco e o homem de razão. (HL:478)

Através dessa técnica, o louco estabelece uma forma de coexistência subordinada com o «feitor», tornando-se, em si mesmo, um executor da vontade desse guardião. Para quê? Para que se torne de novo responsável, isto é, qualificado para a vivência em sociedade de forma produtiva através do trabalho? Nada disso. O medo é uma técnica de desalienação mas cujo endereçamento não é certamente a loucura do louco. Através dele a psiquiatria revela uma face oculta: a de ser uma ciência pedagógica cuja tarefa educativa é instruir metaforicamente o transgressor. Metaforicamente, sim, pois o que se visa não é tanto o louco, mas o que ele representa. Não se trata, portanto, de qualificar o louco para o trabalho, mas ensinar a

necessidade do trabalho para todo e qualquer homem. É por isso que se afirma que

no asilo, o trabalho será despojado de todo valor de produção. (*HL*:480)

A readmissão do louco no mundo do trabalho tem a ver com a regra moral da razão. Para tanto, organiza-se uma rede, aparentemente paradoxal, de ações e de palavras. De um lado, organizam-se cerimônias onde o alienado é treinado a encenar os ritos da vida social externa, comportando-se como um «cavalheiro» sob o olhar vigilante do seu guardião. De outro lado, despoja-se o louco de sua maioria, conformando-o a uma eterna vida infantil, sob o olhar também vigilante do médico. Daí dizer-se que a loucura é infância.

É assim, pois, que, partindo de uma análise histórica e social, Foucault desmascara o movimento que tornou possível um conhecimento da loucura a tal ponto hegemônico que, no mundo contemporâneo, não se possa pensar jamais a loucura desacompanhada de sua ciência, sua medicina, seus médicos, enfim, «seu discurso da verdade». Dessa forma, Foucault irá concluir que:

somos obrigados a constatar que, ao fazer a história do louco, o que fizemos foi — não, sem dúvida, ao nível de uma crônica das descobertas ou de uma história das idéias, mas seguindo o encadeamento das estruturas fundamentais da experiência — a história daquilo que tornou possível o

próprio aparecimento de uma psicologia. E por isto entendemos um fato cultural próprio do mundo ocidental desde o século XIX (...): o ser humano não se caracteriza por um certo relacionamento com a verdade, mas detém a verdade, como algo que lhe pertence de fato, simultaneamente ofertada e ocultada, uma verdade. (HL:522)

Que verdade será esta não nos é dado saber por enquanto. Entretanto ela está certamente vinculada com a experiência originária e fundamental da loucura destituída de suas fulgurações teóricas e práticas, de seu recobrimento e ocultação pela razão instrumental. Ora, é a percepção dessa loucura originária que permite o lugar do discurso de Foucault; um lugar de onde ele pode postular a «verdade» da psiquiatria, situá-la dentro do movimento de implantação de uma *ratio* que, se opondo a loucura como sua negação, não logrou, contudo, destituí-la daquilo que ela possui de mais escandaloso: ser uma experiência humana. A loucura permanece aí, na experiência de indivíduos como Hölderlin, Nietzsche, Goya, Artaud, entre tantos, indicando que é possível ultrapassar a *episteme* de cada época: do Renascimento e sua visão da loucura como ilusão; da época clássica e sua designação racionalista da loucura como erro e maldição; e mesmo da modernidade, que, por intermédio das ciências do homem, transforma a experiência da loucura em doença mental e alienação.

Nesse sentido, a arqueologia pode nos dizer, ao final, que o conceito da loucura como desrazão está ainda aprisionado pelas categorias classificatórias organizadas pela própria razão. Ainda agora tal conceito afirma que:

a verdade da loucura é ser interior à razão, ser uma de suas figuras, uma força e como que uma necessidade momentânea a fim de melhor certificar-se de si mesma. (**HL**:36)

Entretanto, para Foucault a loucura continua sendo experiência humana inexprimível, originária, que escapa a toda tentativa de classificação. Isso é o que se pode depreender de uma afirmação como a seguinte:

a loucura não mais indica um certo relacionamento do homem com a verdade — relacionamento que, ao menos silenciosamente, implica sempre a liberdade; ela indica apenas um relacionamento do homem com sua verdade. (**HL**:509)

Mas qual é a verdade do homem? Será a loucura, enquanto uma experiência antropológica originária, a manifestação da verdade do homem e de sua liberdade? Creio que Foucault responderia sim a estas indagações.

2

A DEPOSIÇÃO DO HOMEM

Compreender, discutir e avaliar o pensamento de Foucault implica apontar os aspectos relativos à sua herança, isto é, àquele depósito de influências intelectuais e práticas que conformam o próprio lugar de possibilidade histórica do saber de Foucault.

Esta tarefa é, no mínimo, difícil de ser realizada, pois pressupõe a singularidade do homem que se esconde por trás dessa figura de autor. O próprio Foucault postula a impossibilidade de empreendimentos dessa natureza, ou pelo menos a sua inutilidade. Para ele, as idéias veiculadas por um indivíduo só podem ser captadas quando referidas ao conjunto de pensamentos possíveis a uma época, fato que designa pelo nome de *episteme*. É a *episteme* que torna exeqüível essa individualidade a que se dá o nome de autor.

Por isso mesmo estaria de antemão condenada ao fracasso toda tentativa de explicar o «fenômeno» Foucault a partir de uma tradição

como, por exemplo, àquela presente na «História das Idéias». Mas pode-se, talvez, experimentar o próprio método arqueológico e perguntar quais são as condições de possibilidades que faculta a Foucault o seu discurso. Fica aí esta sugestão, como um programa de estudos. Não vou me aprofundar nesta via. Mas pode-se de antemão imaginar por quais linhas de pensamento dever-se-ia seguir. Talvez, por exemplo, a partir de duas bases sólidas e perfeitamente definidas em seu percurso: Nietzsche e Heidegger.

Heidegger foi sempre para mim o filósofo essencial, toda minha formação filosófica foi determinada por Heidegger. Mas reconheço que foi Nietzsche o mais importante. (Foucault, 1984, *apud* Ferry & Renaut, 1988:95)

Quer isso dizer que um estudo sólido de Foucault exigiria primeiramente que se conhecesse as obras de Heidegger e de Nietzsche? O próprio senso comum informa-nos ser isso desnecessário, visto que esse mecanismo de influências gera uma procura infinita das origens. Mas não se deve, por isso, olvidar aquilo que é próprio do intelectual, que, por um «acidente exterior», é conhecido pelo nome de Foucault. A ele se deve indagar acerca de sua singularidade. Me parece que Foucault reconheceria sua singularidade na seguinte frase:

De que valeria a obstinação do saber se ele assegurasse apenas a aquisição dos conhecimentos e não, de certa maneira, e tanto quanto possível, o

descaminho daquele que conhece?
(UP:13)

Pensar diferentemente, para continuar a olhar e a refletir, desencaminhar-se — este é o projeto foucaultiano. Projeto levado até o fim, e de modo radical, como se constatará aqui, a partir das reflexões sobre essa obra tão necessária e tão desconcertante, até no título: ***As palavras e as coisas — uma arqueologia das ciências humanas***. Neste livro, Foucault vai longe. Chega mesmo ao ponto de afirmar a morte do homem, do homem que intentou pensar a si mesmo fora de si, e que, doravante, deve reconhecer a impossibilidade de pensar-se a si mesmo e então «matar-se» no pensamento. No presente capítulo, pretendo apresentar o modo como se constituiu esse «pensamento do descaminho».

É comum pensar que Foucault, em ***As palavras e as coisas***, está primordialmente interessado em dar uma resposta ao problema clássico da filosofia, pelo menos depois de Immanuel Kant, postulado nos seguintes termos: «que é o Homem?» Ora, este problema, quando se apresenta no texto, é ele objeto da reflexão arqueológica, o que leva Foucault a concluir que a questão tem como razão de ser a indagação sobre a finitude humana e as possibilidades de o homem encontrar, nessa existência finita, os alicerces de todo saber.

A pergunta kantiana sobre a finitude tem a ver com uma problemática muito recente; problemática esta constituída a partir de certo

habitus e que vem à tona em função de uma necessidade de aclaramento acerca do lugar do homem na ordem das coisas. Este *habitus* está vinculado, para lembrar Max Weber, ao «desencantamento do mundo», processo este surgido recentemente, estando ainda incompleto, na medida em que, tendo o homem eliminado Deus, manteve na história um componente idolátrico, um outro deus, isto é, ele mesmo, o homem. Homem que intenta atribuir a si mesmo um valor transcendental, na medida em que, por meio de um artifício, ao empreender a constituição de um sujeito dentro da história como fundamento para o saber, a moral, a cultura, etc, faz com que, em torno dele mesmo, se instituam novas «teologias» chamadas ciências humanas, apologias do Si-Mesmo, tidas como positivas, por serem consideradas científicas. Neste sentido, lembrando Nietzsche, as ciências humanas assumem para si a tarefa irrealizada de explicar esse processo em que, tendo sido concluído que «se há um Deus, como suportarei não ser Deus?», o homem se indaga acerca de seu lugar na ordem das coisas finitas. Esse homem vê-se como ser finito que se pretende dotado de um sentido transcendente, mas cuja realização se encontra ali, na não liberdade das suas escolhas sociais.

Foucault refere-se a esse empreendimento nos seguintes termos:

Na medida, porém, em que as coisas giram sobre si mesmas, reclamando para seu devir não mais que o princípio de sua inteligibilidade e abandonando o

espaço da representação, o homem, por seu turno, entra, e pela primeira vez, no campo do saber ocidental. Estranhamente, o homem — cujo conhecimento passa a olhos ingênuos, como a mais velha busca desde Sócrates — não é, sem dúvida, nada mais que uma certa brecha na ordem das coisas, uma configuração, em todo caso, desenhada pela disposição nova que ele assumiu recentemente no saber. Daí nascerem todas as quimeras dos novos humanismos, todas as facilidades de uma «antropologia» entendida como reflexão geral, meio positiva, meio filosófica, sobre o homem. Contudo, é um reconforto e um profundo apaziguamento pensar que o homem não passa de uma invenção recente, uma figura que não tem dois séculos (...) e que desaparecerá desde que houver encontrado uma forma nova. (PC:12)

Foucault demonstra que essa pergunta sobre o homem tem uma data, e indica que é muito recente. Mas para chegar a essa conclusão, ele tem em mente alguns passos preliminares, que poderiam perfeitamente ter sido sugeridos por questões da seguinte ordem: como nasceram e se transformaram os saberes? Por que alguns saberes foram excluídos? Por que certas formações discursivas assumiram o caráter de ciência em determinados momentos históricos? E em relação ao homem, o que forjou essa necessidade de uma ciência que tem como objeto o próprio homem? Por

que o homem produziu uma ciência de si mesmo? Estas perguntas instruíram a elaboração do argumento básico de ***As palavras e as coisas***, onde se indicam as razões pelas quais certas respostas são fornecidas para, logo a seguir, desaparecerem.

Estas respostas são elementos constitutivos de uma *episteme*, o campo no qual, em um determinado momento, instituíram-se os *a priori* históricos, as condições de possibilidade de determinados discursos ou saberes e os princípios de ordenação desses saberes. Ele submete a essa análise exclusivamente os acontecimentos discursivos, daí falar-se que nesta obra Foucault se atém ao nível intradiscursivo. Mas um acontecimento intradiscursivo depende da *episteme*; quando esta se «esvai», certamente também modifica-se a natureza do discurso. Mas o que se pode falar acerca desse caráter transitório da *episteme*?

Foucault afirma que a *episteme* não é sempre a mesma em todas as épocas, e, nem tampouco, o produto de suas transformações progressivas; uma *episteme* constitui uma estrutura, um sistema localizado em um tempo, que se realiza nele, que se constitui nele. Como, então, captar analiticamente essa estrutura?

Não é fácil estabelecer o estatuto das descontinuidades para a história em geral. Menos ainda, sem dúvida, para a história do pensamento. Pretende-se traçar uma divisória? Todo limite não é

mais talvez que um corte arbitrário num conjunto indefinidamente móvel. Pretende-se demarcar um período? Tem-se, porém, o direito de estabelecer, em dois pontos do tempo, rupturas simétricas, para fazer aparecer entre elas um sistema contínuo e unitário? A partir de que, então, ele se constituiria e a partir de que, em seguida, se desvaneceria e se deslocaria? A que regime poderiam obedecer ao mesmo tempo sua existência e seu desaparecimento? Se ele tem em si seu princípio de coerência, donde viriam o elemento estranho capaz de recusá-lo? Como pode um pensamento esquivar-se diante de outra coisa que ele próprio? Que quer dizer, de um modo geral, não mais poder pensar um pensamento? E inaugurar um pensamento novo? O descontínuo — o fato de que em alguns anos, por vezes, uma cultura deixa de pensar como fizera até então e se põe a pensar outra coisa e de outro modo — dá acesso, sem dúvida, a uma erosão que vem de fora, a esse espaço que, para o pensamento, está do outro lado, mas onde, contudo, ele não cessou de pensar desde a origem. Em última análise, o problema que se formula é o das relações do pensamento com a cultura: como sucede que um pensamento tenha um lugar no espaço do mundo, que aí encontre como que uma origem, e que não cesse, aqui e ali, de começar sempre de novo? (PC:65)

Em ***As palavras e as coisas***, depois de estabelecer cuidadosamente essas premissas gerais em torno das propriedades dos *a priori* históricos que condicionam todas as manifestações do saber de uma época, Foucault se empenha em demonstrar a *episteme* dos principais períodos já assinalados: o fim do Renascimento, a «idade clássica» e o limiar da modernidade, agora pensada como um período situado na virada do século XVIII e XIX. Em outras palavras, ele procura demonstrar como cada época «se representa» ao nível de sua estrutura.

Como se nota, Foucault trata de estabelecer as maneiras pelas quais cada época experimenta a proximidade das coisas e como organiza esse complexo heteróclito de elementos fora do homem; como cada época estabelece o quadro de seus parentescos e a ordem segundo a qual é preciso percorrê-los, Foucault procura detectar como se dão os processos de estabelecimento de equivalências, das relações de similitude, de diferenças, de ordem, de classificação e de nomeação, e de designação de palavras. Para isso, ele explora as linhas gerais do desenvolvimento de certas formas de saber que se fazem representar como ciências. Mas ele dirige seu olhar sobretudo para as obras daqueles autores menos conhecidos, daquelas pessoas que escreveram sobre literatura, gramática, economia e ciências naturais, pessoas que, a seu ver, indicam os níveis mais internos, «estruturais», da *episteme* de uma época.

Os indícios mais latentes das diferenças entre uma época e outra Foucault encontra na relação entre as palavras e as coisas, isto é, naquilo que se manifesta no âmbito da empiria e das suas enunciações ao nível da linguagem. Com isso, Foucault procura explicar as razões subjacentes ao processo de agrupamento de certos enunciados em unidades, processo que transforma tais enunciados em uma «formação discursiva»; ele quer saber a propósito daquelas grandes famílias de enunciados que se impõem aos nossos hábitos e que são designadas como Biologia, Economia e Gramática, entre tantas, e em que se baseia sua pretensa unidade.

Ele quer descobrir, também, de modo particular, qual é o princípio de ordenação e unificação da esfera que abarca aquelas zonas discursivas obscuras, tais como a alquimia, a magia, etc, todas essas «filosofias» que entulham as literaturas, as artes, as ciências, etc; filosofias obscuras que foram «convidadas» a se retirarem, na época moderna, para os lugares da não-ciência, do não-saber. Em outras palavras, Foucault procura evidenciar as condições de emergência dos enunciados, a lei de sua coexistência com outros enunciados, a forma específica do seu modo de ser, os princípios com base nos quais eles subsistem, transformam-se e desaparecem.

Este projeto possui claramente um tom estruturalista que tem sua razão de ser no fato de que Foucault aí se encontra diante de um fenômeno que possui suas leis próprias de determinação e

reprodução — o nível intradiscursivo. Por isso mesmo ele é cuidadoso em afirmar que sua investigação arqueológica:

mostrou duas grandes
descontinuidades na *episteme* da
cultura ocidental: aquela que inaugura a
idade clássica (por volta dos meados do
século XVII) e aquela que, no início do
século XIX, marca o limiar de nossa
modernidade. (**PC**:12)

Concluindo, então, que:

a ordem sobre cujo fundamento
pensamos não tem o mesmo modo de
ser que a dos clássicos (...) No nível
arqueológico, vê-se que o sistema das
positividades mudou de maneira maciça
na curva dos séculos XVIII e XIX. Não
que a razão tenha feito progressos: mas
o modo de ser das coisas e da ordem
que, distribuindo-as, oferece-as ao
saber, é que foi profundamente
alterado. (...) Os conhecimentos
chegam talvez a se engendrar, as
idéias a se transformar e a agir umas
sobre as outras (mas como? até o
presente os historiadores não no-lo
disseram); uma coisa, em todo o caso,
é certa: a arqueologia, dirigindo-se ao
espaço geral do saber, a suas
configurações e ao modo de ser das
coisas que aí aparecem, define
sistemas de simultaneidade, assim
como a série de mutações necessárias
e suficientes para circunscrever o limiar

de uma positividade nova. Assim, a análise pode mostrar a coerência que existiu durante toda a idade clássica, entre a teoria da representação e as da linguagem, das ordens naturais, da riqueza e do valor. É esta configuração que, a partir do século XIX, muda inteiramente; a teoria da representação desaparece como fundamento geral de todas as ordens possíveis; a linguagem, por sua vez, como quadro espontâneo e quadriculado primeiro das coisas, como suplemento indispensável entre a representação e os seres, desvanecese; uma historicidade profunda penetra no coração das coisas, isola-as e as define na sua coerência própria, impõe-lhes formas de ordem que são implicadas pela continuidade do tempo; a análise das trocas e da moeda cede lugar ao estudo da produção, a do organismo toma dianteira sobre a pesquisa dos caracteres taxionômicos; e, sobretudo, a linguagem perde seu lugar privilegiado e torna-se, por sua vez, uma figura da história coerente com a espessura de seu passado. (PC:12-3)

Disso se pode concluir que, em ***As palavras e as coisas***, Foucault demonstra que cada período da cultura tem seu *a priori* histórico, sobre o qual se ergue todo um conjunto de ciências, artes, literaturas, formas de representação que condicionam o pensamento e a atividade dos homens. Ele usa o termo *episteme* para designar o campo particular, o espaço da ordem no qual, em

dada época, forma-se tal *a priori* histórico. Em cada época histórica a *episteme* é única, e implica a sujeição da totalidade do pensamento possível àquele período de vigência. Uma *episteme* é essencialmente uma estrutura, sendo, além disso, um sistema fechado em si mesmo, pelo que não é possível a passagem, em forma de transição, de uma *episteme* a outra. Segue-se, então, um revezamento de estruturas ao longo do devir histórico.

Desse modo, os períodos históricos são percebidos pela arqueologia foucaultiana como processos de rupturas que finalizam uma *episteme* e dá lugar a outra, no âmbito de determinações muitas vezes clandestinas, visto que raramente se tornam explícitas ao nível das consciências dos sujeitos históricos. Assim, por exemplo, a diferença entre a *episteme* do século XVI e a do período seguinte, a Idade Clássica, está virtualmente contida na passagem de uma linguagem entendida como sinal natural das coisas para uma linguagem entendida como representação e discurso; esta passagem, no entanto, não pode ser captada desse modo pelos sujeitos históricos de cada época: esses, os indivíduos de cada época, expressam e reproduzem essa linguagem, mas não «pensam» essa linguagem, tomam-na como elemento «natural».

Desse modo Foucault então escreverá que:

toda episteme da cultura ocidental se acha modificada em suas disposições fundamentais. E em particular o domínio empírico onde o homem do

século XVI via ainda estabelecerem-se os parentescos, as semelhanças e as afinidades e onde se entrecruzavam sem fim a linguagem e as coisas — todo esse campo imenso vai assumir uma configuração nova. Podemos, se quisermos, designá-lo pelo nome de «racionalismo»; podemos, se não tivermos na cabeça senão conceitos prontos, dizer que o século XVII marca o desaparecimento das velhas crenças supersticiosas ou mágicas e a entrada, enfim, da natureza na ordem científica. Mas o que cumpre apreender e tentar restituir são as modificações que alteraram o próprio saber, neste nível arcaico, que tornam possíveis os conhecimentos e o modo de ser daquilo que se presta ao saber. Essas modificações [foram constituídas pela] substituição da hierarquia analógica pela análise; no século XVI, admitia-se de início o sistema global de correspondências (a terra e o céu, os planetas e o resto, o microcosmo e o macrocosmo), e cada similitude singular vinha alojar-se no interior dessa relação de conjunto; doravante, toda semelhança será submetida à prova da comparação, isto é, só será admitida quando for encontrada, pela medida, a unidade comum, ou mais radicalmente, pela ordem, a identidade e a série das diferenças. Ademais, o jogo das similitudes era outrora infinito; era sempre possível descobrir novas similitudes e a única limitação vinha da ordenação das coisas, da finitude de

um mundo comprimido entre o macrocosmo e o microcosmo. (PC:69-70)

Mas o século XVIII apresenta um novo modo de apreender as coisas por meio das palavras:

Essa nova disposição implica o aparecimento de um novo problema até então desconhecido: com efeito, perguntava-se como reconhecer que um signo designasse realmente aquilo que ele significava; a partir do século XVII, perguntar-se-á como um signo pode estar ligado àquilo que ele significa. Questão à qual a idade clássica responderá pela análise da representação; e à qual o pensamento moderno responderá pela análise do sentido e da significação. Mas, por isso mesmo, a linguagem não será nada mais que um caso particular da representação ou da significação. A profunda interdependência da linguagem e do mundo se acha desfeita. O primado da escrita está suspenso. Desaparece, então, essa camada uniforme onde se entrecruzavam indefinidamente o visto e o lido, o visível e o enunciável. As coisas e as palavras vão separar-se. O olho será destinado a ver e somente ver; o ouvido somente a ouvir. O discurso terá realmente por tarefa dizer o que é, mas não será nada mais do que o que ele diz. Imensa reorganização da cultura de que a

idade clássica foi a primeira etapa, a mais importante talvez, posto ser ela a responsável pela nova disposição na qual estamos ainda presos — posto ser ela que nos separa de uma cultura onde a significação dos signos não existia, por ser absorvida na soberania do Semelhante; mas onde seu ser enigmático, monótono, obstinado, primitivo, cintilava numa dispersão infinita. Nada mais há em nosso saber, e nem em nossa reflexão, que nos traga hoje a lembrança desse ser. Nada mais, salvo talvez a literatura — e ainda de um modo mais alusivo e diagonal que direto. Pode-se dizer, num certo sentido, que a «literatura», tal como se constituiu e assim se designou no limiar da idade moderna, manifesta o reaparecimento, onde era inesperado, do ser vivo da linguagem. Nos séculos XVII e XVIII, a existência própria da linguagem, sua velha solidez de coisa inscrita no mundo, foi dissolvida no funcionamento da representação. (PC:59)

Naturalmente deve-se dar atenção ao modo pelo qual Foucault constrói seus enunciados, isto é, seu «estilo»; este pode-se constituir a fascinação ou a decepção do leitor de Foucault. Seu texto aqui estudado traz, no prefácio, a citação de Borges; no capítulo I, o estudo do quadro de Velásquez, «Las Meninas»; e no capítulo II, a referência é ao **Dom Quixote** de Cervantes. Como bem indicou Renato Janine Ribeiro (Ribeiro, 1985), são três referências ao mundo hispânico, que, no imaginário francês,

representa o Outro, isto é, o exótico, a «experiência fundamental» do ser que, por mais paradoxal que possa parecer, ultrapassa o nível estabelecido pelo paradigma cartesiano, alcançando talvez aí uma relação afetivo-intelectual com Rousseau.

Mas aí há também uma espécie de alegoria que se deve reter. Velásquez realiza o empreendimento de representar a representação. Nele, superou-se o elemento da descrição. Velásquez é um típico representante da idade clássica. Sua arte constitui já a primeira separação entre o objeto e sua percepção. Já **Dom Quixote**, de Cervantes, retém o elemento de crise implícito no processo de substituição da *episteme* do mundo quinhentista, quando então o mundo do pensamento deixou-se mover no elemento da semelhança.

Dom Quixote desenha o negativo do mundo do Renascimento; a escrita cessou de ser a prosa do mundo; as semelhanças e os signos romperam sua antiga aliança; as similitudes decepcionam, conduzem à visão e ao delírio; as coisas permanecem obstinadamente na sua identidade irônica: não são mais do que o que são; as palavras erram ao acaso, sem conteúdo, sem semelhança para preenchê-las; não marcam mais as coisas; dormem entre as folhas dos livros, no meio da poeira. (PC:62)

E Borges, qual é o seu significado? Borges é convocado ao texto para assumir o lugar das diferentes possibilidades de pensar — de pensar até

mesmo a impossibilidade de pensar o pensamento. Paradoxos que Borges elabora de modo excepcional, sobretudo em **Busca de Averóis** (Borges, 1983). Isto leva Foucault a assinalar logo no Prefácio de **As palavras e as coisas** o seguinte:

Este livro nasceu de um texto de Borges. Do riso que, com sua leitura, perturba todas as familiaridades do pensamento — do nosso: daquele que tem nossa idade e nossa geografia — abalando todas as superfícies ordenadas e todos os planos que tornam sensata para nós a profusão dos seres, fazendo vacilar e inquietando, por muito tempo, nossa prática milenar do Mesmo e do Outro. Esse texto cita «uma certa enciclopédia chinesa» onde está escrito que «os animais se dividem em: a) pertencentes ao imperador, b) embalsamados, c) domesticados, d) leitões, e) sereias, f) fabulosos, g) cães em liberdade, h) incluídos na presente classificação, i) que se agitam como loucos, j) inumeráveis, k) desenhados com um pincel muito fino de pelo de camelo, l) *et cetera*, m) que acabam de quebrar a bilha, n) que de longe parecem moscas». No deslumbramento dessa taxionomia, o que de súbito atingimos, o que, (...) nos é indicado como o encanto exótico de um outro pensamento, é o limite do nosso: a impossibilidade patente de pensar isso. (PC:5)

Assim, por analogia, é impossível pensar isso, ou seja, o homem em sua irredutibilidade cognitiva. Que é o homem?, ou, quem sou eu — eu, que penso que sou? Para estas perguntas há respostas inesgotáveis ou nenhuma resposta. Para Foucault só restou como alternativa realizar esse descentramento antropológico, ou melhor, essa «desantropologização», que tem como tarefa reconduzir o homem à sua quimera. À pergunta kantiana, «o que é o Homem?», Foucault dará a resposta arqueológica: o homem é um acontecimento histórico, finito portanto, mas que se considera «transhistórico» — porque transcendente — e eterno, seja no pensamento ou nas utopias.

O reconhecimento da finitude, imposto pela própria pergunta kantiana, que funda a emergência da consciência do homem como sujeito da história, também é um elemento da ordem do acontecimento e se reporta ao momento em que se fundam os saberes sobre a vida, o trabalho e a linguagem. Não vou fazer aqui a exegese dessa reflexão densa de Foucault, que ocupa em ***As palavras e as coisas*** todo um conjunto de capítulos (VII a X). Para o entendimento dessa problemática remeto os interessados para a densa e pedagógica análise empreendida por Hilton Japiassu (Japiassu, 1977).

Depois de reconhecer a si mesmo nos seus produtos, o homem se descobre possuído de uma «natureza específica», que limita tudo aquilo que ele faz ou fala: «Quem sou eu, que...? Eu sou o que penso que sou; minha existência está aí, contida no meu pensamento, em minhas possibilidades de

articular meu próprio pensamento, que, por sua vez, limita minha capacidade de compreender a finitude». Ou, nas palavras de Foucault:

Toda *episteme* moderna — aquela que se formou por volta do fim do século XVIII e serve ainda de solo positivo ao nosso saber, aquela que se constitui o modo de ser singular do homem e a possibilidade de conhecê-lo empiricamente — toda essa *episteme* está ligada ao desaparecimento do discurso e de seu reino monótono, ao deslizar da linguagem para o lado da objetividade e ao seu reaparecimento múltiplo. (PC:402-3)

Dáí Foucault dizer que o homem compôs sua própria figura nos interstícios de uma linguagem em fragmentos; que o homem não é o mais velho problema do próprio homem, nem o mais constante.

O homem é uma invenção cuja recente data a arqueologia de nosso pensamento mostra facilmente. E talvez o fim próximo. (PC:404)

Finalizo este capítulo lembrando a grande performance alegórica que em **As palavras e as coisas** representa «Las Meninas» de Velásquez. Nesse quadro estão simultaneamente representados o Outro e o Mesmo, isto é, as coisas e as palavras, ou a imagem do homem e o próprio homem.

Velásquez conseguiu inserir, no seu quadro, as figuras diante de si, a si próprio e também o

observador do quadro, que, ao se postar diante dele, «entra» na composição do cenário. Este é o «jogo dos espelhos», que, ao nível do discurso foucaultiano, significa a possibilidade de transgressão do discurso: o discurso que nomeia os objetos, as palavras, e o homem do discurso; que projeta para frente a possibilidade de que tudo se torne elemento de representação, signos. Neste sentido, o homem de fato não existe, ele «aparece».

O ELOGIO DO DISCURSO

A arqueologia do saber é uma obra singular no itinerário foucaultiano. Representa seu «discurso do método», a tentativa de estabelecer alguns argumentos justificadores, ou, em outras palavras, representa um balanço da produção até então realizada pelo autor.

Entretanto, apesar de Foucault ter afirmado em ***As palavras e as coisas*** que escreveria um livro sobre os procedimentos metodológicos de sua arqueologia, tal como ela foi desenvolvida nas obras antecedentes, não se tem em ***A arqueologia do saber*** a realização dessa promessa. ***A arqueologia do saber*** é antes uma obra que gira em torno de algumas questões suscitadas pelos argumentos contidos, e contestados por críticos, em dois outros textos seus: «Resposta a uma Questão» e «Resposta ao Círculo Epistemológico». Esses dois textos são respostas a questões levantadas por alguns de seus colegas, alunos e leitores da revista ***Esprit***, onde o autor publicara os textos supracitados. As críticas, de um modo geral, orbitavam em torno da vinculação do autor e de sua arqueologia ao estruturalismo.

Sem dúvida alguma, ***A arqueologia do saber*** representa o recomeço de uma reflexão até então empreendida «às cegas», como afirmará Dominique Lecourt (Lecourt, 1980). Pressente-se, ou mesmo detecta-se, nas obras anteriores, um certo ecletismo metodológico, uma variação extraordinária na definição e uso dos conceitos. Daí falar-se muitas vezes que Foucault não possuiu ou não desenvolveu um sistema metodológico propriamente dito, que seu método é construído em função do objeto, e vice-versa. Em ***A arqueologia do saber***, Foucault procura justificar e corrigir esse pretensão ecletismo. Pretensão porque de fato o que há mesmo é uma extraordinária capacidade de construir a compreensão do «objeto» a partir de sua percepção, isto, é, a partir da constituição mesma do objeto. Foucault realizou também uma nova percepção desse «objeto», diria mesmo que o constituiu. A mesma coisa pode-se afirmar da análise que empreende em ***O nascimento da clínica*** sobre o «olhar» médico que constitui a doença, limita-a, define-a, estabelece seu espaço de ação e, conseqüentemente, sua terapêutica. A análise foucaultiana do olhar clínico é, então, uma análise que «descreve» a «geografia» da doença e de seu saber. Ora, do mesmo modo, a obra ***As palavras e as coisas*** indica a «geografia» da representação, da relação entre coisas e palavras.

A arqueologia do saber, esta obra desconcertante à primeira vista por causa do seu estilo sistemático, representa o «discurso do método» foucaultiano. Nela está contida, de modo

bastante claro, a tentativa de tornar explícita as regras de análise aceitas e empreendidas até então. Penso, no entanto, que não é esse o único propósito de Foucault. É provável que seu objetivo fosse o de afirmar o primado do discurso. Afinal, esse é o seu novo conceito-chave, que estabelece a ponte entre as obras arqueológicas e aquelas que escreverá a partir dos anos 70, e que constituem a fase da genealogia.

De fato, o discurso é a categoria fundamental de **A arqueologia do saber**. Mas o que é o discurso? Em **As palavras e as coisas** discurso significava a linguagem clássica reduzida à categoria de representação. Mas em **A arqueologia do saber** adquire outro significado. É oportuno lembrar aqui a questão colocada na introdução deste livro: o discurso é um empreendimento de quem, feito para quem, e por quem? De quem? De um sujeito — um autor? Em **As palavras e as coisas** Foucault não destruiu a categoria de sujeito? O que resta então? Será o discurso um objeto? Também não. O discurso não é um saber que se refere a alguma coisa enquanto objeto, pois este se constitui no próprio momento de sua enunciação. Será o discurso um empreendimento das instituições? Sim, desde que se tome as instituições como elementos de uma estrutura. Mas quem leu **A arqueologia do saber** poderá contrapor o argumento de que Foucault reintroduz, nesta obra e, portanto, em seu pensamento, a categoria de sujeito, quando afirma que o discurso é uma prática, o que invalidaria os argumentos apresentados até aqui. Se o discurso é uma prática, política, portanto,

ele é, então, a prática de um sujeito. Constitui-se, desse modo, como que um paradoxo que é necessário elucidar.

Diz-nos Dominique Lecourt, em um dos seus capítulos dedicados à análise do pensamento epistemológico, que a grande novidade de **A arqueologia do saber** reside numa ausência: a da noção de *episteme*, pedra angular dos trabalhos anteriores e a base sobre a qual Foucault realizou suas interpretações claramente estruturalistas (Lecourt, 1980:81ss). O que teria levado Foucault a abandonar esse conceito, ou pelo menos a modificá-lo?

Para compreender a questão, é necessário lembrar que o uso estruturalista da categoria de *episteme* tinha como objetivo estabelecer uma posição singular frente às perspectivas humanistas, que traziam consigo, como um elemento central de seus argumentos, a categoria de sujeito. Como foi indicado no capítulo anterior, essa categoria descrevia as configurações do saber como grandes camadas que obedeciam a leis estruturais, não sendo possível, portanto, pensar a história das formas de percepção (os marxistas poderiam dizer isto de outro modo: poderiam falar de «formações ideológicas») a não ser como rupturas, de certo modo enigmáticas, que ocorreriam a partir de mudanças bruscas de uma *episteme* para outra. Mas, em **A arqueologia do saber**, Foucault ultrapassa este nível de abordagem; de certo modo ele rompe com esta noção de mudanças «estanques» ou abruptas. Rompe, portanto, com o

que poderia se chamar de herança estruturalista, sem, contudo, cair numa perspectiva humanista. E isto fica bem evidenciado com a introdução do conceito de história, logo no início do livro, e de uma noção de história que rejeita não somente a idéia de continuidade do sujeito mas também de descontinuidade estrutural.

Para que se entenda melhor essa problemática, é necessário aqui reportar a uma discussão fundamental da teoria social contemporânea. Certa feita, Marx e Engels escreveram duas frases que engendraram tremendas discussões filosóficas e tremendos dilemas políticos. Uma primeira frase apareceu no **O Dezoito Brumário de Luiz Bonaparte** e dizia o seguinte:

Os homens fazem sua história, mas não a fazem como querem; não a fazem sob as circunstâncias de sua escolha e sim sob aquelas com que se defrontam diretamente, ligadas e transmitidas pelo passado. A tradição de todas as gerações mortas oprime como um pesadelo o cérebro dos vivos. (Marx & Engels, s.d:203)

Essa concepção de história como objetividade e exterioridade aparentemente relativizava a idéia de que o homem se constituía o sujeito da história. Entretanto, alguns anos antes, na obra destinada a combater os filósofos idealistas alemães, **A Sagrada Família**, eles entendiam de modo inteiramente distinto o lugar do sujeito na história: os homens

eram os produtores da história. Afirmaram isso com as seguintes palavras:

A história não faz nada, «não possui uma riqueza imensa», «não dá combates», é o homem, o homem real e vivo que faz tudo isso e realiza combates; estejamos seguros de que não é a história que se serve do homem como de um meio para atingir — como se ela fosse um personagem particular — seus próprios fins; ela não é mais do que a atividade do homem que persegue os seus objetivos. (Marx & Engels, *apud* Fernandes, 1983:48)

Foucault, nesse momento, acompanhando uma tradição vinculada ao pensamento marxiano explicitado em **O Dezoito Brumário**, entenderá que não são os sujeitos que fazem a história, mas esta faz-se a si mesma por intermédio deles e neles. Foucault entenderá também que a descontinuidade histórica é função da percepção que os homens têm de sua ação prática no mundo. Se estou certo, é possível, então, afirmar que Foucault se identificava com a tradição marxista que nas décadas de 60 e 70 se opôs à tradição ortodoxa, e que apresentou uma interpretação da história e de suas transformações como um processo sem sujeito, estruturado por leis que se situam para além da vontade dos homens. Falo aqui de Althusser, Poulantzas, entre outros.

Mas em **A arqueologia do saber** Foucault, além do fato de retomar sua posição crítica em relação à questão do sujeito, passa também a

criticar certa noção de história, chamada por ele de noção humanista e neo-hegeliana:

o que se lamenta com tanta intensidade não é de modo algum a supressão da história, mas, sim, o desaparecimento dessa forma de história que estava secretamente, mas totalmente, referida à atividade sintética do sujeito. (AS:17)

Então, agora tem-se um Foucault que valoriza a história? Sim e não. Porque aqui é necessário relativizar o conceito de história, lembrando Claude Lévi-Strauss, pois quando se fala de história pode-se falar do devir histórico, ou da história enquanto percepção da duração, ou mesmo da disciplina chamada História. Foucault inicia desse ponto, ou seja, da percepção que se tem da história como disciplina científica. Seu argumento tem como base a chamada «História das Idéias», disciplina que trata dos discursos a que normalmente se dá o nome de saber científico. Mas aí, na «História das Idéias», ele se depara com um *a priori*, que antecede o labor científico daqueles que produzem o saber dessa disciplina. Refiro-me à noção de continuidade.

O exame do fazer dessa disciplina permite observar que ela assume duas funções: por um lado ela está envolvida com aquele tipo de saber que ficou às margens do sistema científico — os conhecimentos chamados de imperfeitos, que não lograram atingir foros de cientificidade como a alquimia, a frenologia, a teoria atomística, etc — e, por outro lado, essa disciplina atribui a si mesma o objetivo de narrar o itinerário das disciplinas

científicas existentes, a partir de sua «gênese» e sua «continuidade». Quanto à gênese de uma ciência, a «História das Idéias» considera que ela é representada pelos indivíduos ou por uma coletividade de indivíduos, reinscrevendo, desse modo, o sujeito na produção do saber. Com relação à questão da continuidade, a referida disciplina procura indicar a unidade de objetos, de temas, de argumentação, de método.

Foucault, ao contrário, procura pensar as leis que orientam a história das ciências e das não-ciências sem se referir contudo ao sujeito. Ele também evita adotar a perspectiva das rupturas estruturais presente na noção de continuidade e descontinuidade. A análise das ciências e das não-ciências permite que Foucault compreenda, por sua vez, a questão da relação diferencial entre, por exemplo, a alquimia e a química.

Sobre isso, é importante assinalar que a perspectiva arqueológica torna completamente inútil a orientação tradicional que via a química como um produto natural de uma fase lógica e racional do intelecto humano em oposição à alquimia, que seria representante de uma fase pré-lógica e supersticiosa. Ela também permite estabelecer a diferença radical entre esses dois saberes e indicar que a alquimia, por não ser ciência também não é uma «ideologia»; desse modo é elucidada a diferença entre o saber científico e a ideologia. Por fim, evita que se perceba, ainda utilizando o exemplo acima, uma ruptura epistemológica entre os procedimentos da alquimia e da química, pelo

menos no período clássico, quando, então, um saber se colocou ao lado do outro. O saber alquímico não foi suplantado pelo saber químico — deixou de ser ciência por condições estruturais e não por uma decorrência da racionalidade do saber da química. São essas condições estruturais, os *a priori* históricos, que tornam a química um acontecimento discursivo; acontecimento que tem uma história, portanto, um começo e, quem sabe, um fim. Este conceito dará subsídios para novas questões colocadas por Foucault, como a da negação do sujeito e o do rompimento com as noções estruturalistas de períodos estanques da história. Foucault escreveu:

Uma vez que se surpreenderam todas as formas imediatas de continuidade, liberta-se completamente um domínio. Um domínio imenso, mas que se pode definir: é constituído por um conjunto de enunciados efetivos (tenham eles sido falados ou escritos), dispersos enquanto acontecimentos e na instância específica de cada um. Antes de se tratar com uma ciência, ou com romances, ou com discursos políticos, ou com a obra de um autor ou mesmo com um livro, o material que se deve trabalhar na sua neutralidade primitiva é constituído por uma população de acontecimentos no espaço de um discurso em geral. (AS:38)

Por «população de acontecimentos discursivos» Foucault entende o conjunto sempre finito e limitado das seqüências lingüísticas que

foram formuladas. Assim, por exemplo, quando enunciamos uma frase, compomos esse acontecimento discursivo. Mas esse enunciado está fora de qualquer referência à consciência de um ou mais autores. Na verdade, o que enunciamos são possibilidades de arranjos que dependem de determinadas relações pré-estabelecidas, já dadas àquele que enuncia. Foucault indicará que estas relações estão presentes em um «regime de materialidade». Desse modo, pois, ao reportar-se aos chamados objetos da psicopatologia, Foucault pode levantar as seguintes questões:

Pode-se saber a partir de que sistema não dedutivo estes objetos se puderam justapor e se sucedem para constituir o campo fragmentado da psicopatologia? Qual foi o seu regime de existência enquanto objetos do discurso? (AS:47)

Foucault também procura detectar como se constituem os discursos historicamente variados. Para ele, uma possibilidade de apreensão desse processo é dada pela noção de enunciado:

Chamaremos de discurso um conjunto de enunciados, na medida em que se apóiam na mesma formação discursiva. [O discurso] não forma uma unidade retórica ou formal, indefinidamente repetível e cujo aparecimento ou utilização poderíamos assinalar na história; é constituído de um número limitado de enunciados para os quais podemos definir um conjunto de

condições de existência. O discurso, assim entendido, não é uma forma ideal e intemporal que teria, além do mais, uma história; o problema não consiste em saber como e por que ele pode emergir e tomar corpo num determinado ponto do tempo; é, de parte a parte, histórico — fragmento de história, unidade e descontinuidade na própria história, que coloca o problema de seus próprios limites, de seus cortes, de suas transformações, dos modos específicos de sua temporalidade, e não de seu surgimento abrupto em meio às complicitades do tempo. (AS:135-6)

O regime de materialidade, por sua vez, não é apenas uma condição entre outras; ele é constitutivo, não sendo, simplesmente, um princípio de variação, modificações de critérios de reconhecimento, ou determinação de conjuntos lingüísticos; o regime de materialidade é constitutivo do próprio enunciado, sendo indispensável, portanto, que um enunciado tenha uma substância, um suporte, um lugar e uma data. Sobre isso dirá Foucault que:

o regime de materialidade a que obedecem necessariamente os enunciados é, pois, mais da ordem da instituição do que da localização espaço-temporal (...) O enunciado não se identifica com um fragmento de matéria; mas sua identidade varia de acordo com um regime complexo de instituições materiais. (AS:118)

Os acontecimentos discursivos, então, apesar de se tornarem «fatos históricos» no processo de sua enunciação, não estão vinculados exclusivamente ao lugar e ao tempo de sua enunciação. Na verdade, eles estão ligados às instituições nas quais se tornam acontecimentos, se tornam eventos. Desse modo, concordando com Dominique Lecourt,

Surge a necessidade de refletir sobre a história dos acontecimentos discursivos como estruturada pelas relações materiais que se encarnam em instituições. (Lecourt, 1980:90)

É em função desse aspecto, isto é, do vínculo entre discurso e instituição, que Foucault é levado a apresentar a seguinte definição de discurso:

o discurso não é uma estreita superfície de contato, ou de confronto, entre uma realidade e uma língua, o intrincamento entre um léxico e uma experiência (...) mas práticas que formam sistematicamente os objetos de que falam. (**AS**:56)

O discurso não pode ser definido fora das relações que o constituem. Daí Foucault também falar de «relações discursivas» e de «regularidades discursivas», mais do que de discurso simplesmente. Ao adotar em suas obras a categoria de prática discursiva Foucault assume a perspectiva de jamais tomar o discurso fora do sistema das relações materiais que o estrutura e o constitui. Mas

prática aqui não subentende a atividade de um sujeito. Designa, antes, a existência objetiva e material de certas regras a que o sujeito está submetido desde o momento em que «enuncia» um discurso. Foucault já havia feito uma referência a essa submissão do sujeito no capítulo intitulado «O Homem e seus Duplos» de ***As palavras e as coisas***.

Nas palavras de Dominique Lecourt:

as relações discursivas não são internas ao discurso, não são ligações que existem entre os conceitos e as palavras, frases ou proposições; mas também não lhe são igualmente externas, não são «circunstâncias» exteriores que fariam pressão sobre o discurso; pelo contrário, elas determinam o feixe de relações que o discurso deve efetuar para poder discorrer sobre certos objetos, para os poder trabalhar, nomear, analisar, classificar, explicar, etc. (Lecourt, 1980:91)

Para Foucault essas relações caracterizam não a língua que o discurso utiliza, nem as circunstâncias em que esse discurso se desenvolve, mas o próprio discurso enquanto prática. A partir dessas relações é que se institui a noção de regra e regularidade discursivas.

De tudo o que afirmei, fica subentendido que há um elemento que perpassa os discursos, que os

torna passíveis e possíveis de serem designados como tais. Isto é o que Foucault chama de saber:

Um saber é aquilo de que podemos falar em uma prática discursiva (...): o domínio constituído pelos diferentes objetos que irão adquirir ou não um *status* científico (o saber da psiquiatria, no século XIX, não é a soma do que se acreditava fosse verdadeiro; é o conjunto das condutas, das singularidades, dos desvios de que se pode falar no discurso psiquiátrico); um saber é, também, o espaço em que o sujeito pode tomar posição para falar dos objetos de que se ocupa em seu discurso (neste sentido, o saber da medicina clínica é o conjunto das funções de observação, interrogação, decifração, registro, decisão, que podem ser exercidas pelo sujeito do discurso médico). Um saber é também o campo de coordenação e de subordinação dos enunciados em que os conceitos aparecem, se definem, se aplicam e se transformam (neste nível, o saber da História Natural, no século XVIII, não é a soma do que foi dito, mas, sim, o conjunto dos modos e das posições segundo as quais se pode integrar ao já dito qualquer enunciado novo). Finalmente, um saber se define por possibilidades de utilização e de apropriação oferecidas pelo discurso (assim, o saber da economia política, na época clássica, não é a síntese das diferentes teses sustentadas, mas o

conjunto de seus pontos de articulação com outros discursos ou outras práticas que não são discursivas). Há saberes que não são independentes das ciências (que não são nem seu esboço histórico, nem o avesso vivido); mas não há saber sem uma prática discursiva definida, e toda prática discursiva pode definir-se pelo saber que ele forma. (AS:206-7)

Um saber, portanto, é um campo de coordenação e de subordinação dos enunciados onde os conceitos aparecem, se definem, se aplicam e se transformam. Desse modo, pois, o saber é, verdadeiramente, o *a priori* da ciência e, ao mesmo tempo, seu «objeto». A ciência:

sem se identificar com o saber, mas sem apagá-lo ou excluí-lo, nele se localiza, estrutura alguns de seus objetos, sistematiza algumas de suas enunciações, formaliza alguns de seus conceitos e de suas estratégias. (AS:209-10)

Por isso mesmo Foucault não aceita a falsa dicotomia entre ciência e ideologia. Ele considera que a ideologia também é um saber:

A ideologia não exclui a cientificidade (...) Corrigindo-se, retificando seus erros, condensando suas formalizações, um discurso não anula forçosamente sua relação com a ideologia. O papel da ideologia não

diminui à medida que cresce o rigor e que se dissipa a falsidade. (AS:210-1)

Por isso, o problema da relação entre ideologia e ciência não é o das situações ou das práticas que a ideologia reflete de uma forma mais ou menos consciente; não é, também, o da sua utilização eventual ou dos maus usos que dela se podem fazer; é, sim, o problema de sua existência enquanto prática discursiva e o seu funcionamento em relação a outras práticas. Decorrem dessas proposições questões tais como:

Quem fala? Quem, no conjunto de todos os sujeitos falantes, tem boas razões para ter esta espécie de linguagem? Quem é seu titular? Quem recebe dela sua singularidade, seus encantos, e de quem, em troca, recebe se não sua garantia, pelo menos a presunção de que é verdadeira? Qual é o *status* dos indivíduos que têm — apenas eles — o direito regulamentar ou tradicional, juridicamente definido ou espontaneamente aceito, de proferir semelhante discurso? O *status* do médico compreende critérios de competência e de saber; instituições, sistemas, normas pedagógicas; condições legais que dão direito — não sem antes lhes fixar limites — à prática e à experimentação do saber (...) A fala médica não pode vir de quem quer que seja; seu valor, sua eficácia, seus próprios poderes terapêuticos e, de maneira geral, sua existência como fala

médica não são dissociáveis do personagem definido pelo *status*, que tem o direito de articulá-lo, reivindicando para si o poder de conjurar o sofrimento e a morte. (AS:57-8).

Pode-se, enfim, pressentir o surgimento do tema do poder relacionado com o saber. Tomando aqui como exemplo o saber do médico, pergunta-se: qual o *status* do médico senão aquele dado pelo «seu» saber? Mas quem lhe outorga esse *status* senão uma instância extradiscursiva — as instituições relacionadas ao «ofício»: o Estado, a escola, o hospital, etc? São as instituições que dão corpo à profissão e esta instância confere ao discurso que se desenvolve em torno dela, e ao indivíduo que a encarna, poder. Este poder, que doravante vai-se expressar na prática discursiva do médico, é estabelecido antes mesmo do sujeito, entre instituições, processos econômicos e sociais, formas de comportamento, sistemas de normas, técnicas, tipos de classificação, modos de caracterização, etc.

Concluindo, pode-se dizer então que, ao pensar a categoria de discurso, e de discurso como prática, Foucault empreende de fato o balanço de sua produção intelectual, até aquele momento, e dá a senha para a elucidação de seus projetos futuros. Ao mesmo tempo que faz o elogio do discurso, do próprio — quem sabe?

Genealogia

UMA ECONOMIA POLÍTICA DO CORPO

Vigiar e punir constitui-se na obra de passagem da arqueologia para a genealogia. Isso é Foucault mesmo que o diz, respondendo a uma pergunta sobre essa mudança de rumo na análise que até então empreendera:

Se você quiser uma referência livresca, foi em ***Vigiar e punir*** (...) a partir de uma série de acontecimentos, de experiências feitas, depois de 1968, em relação à psiquiatria, à delinquência, à escolaridade, etc. (**MP**:237-8)

Nesta obra, Foucault explicita aquilo que até então estava implícito em suas reflexões: o entrelaçamento do saber no poder. Entretanto, como esse entrelaçamento escapa à compreensão quando examinado sob uma perspectiva que problematiza a relação entre ciência e poder, Foucault opta por uma via mais incisiva. Ele parte de um conjunto de argumentos peremptórios: o poder produz saber; poder e saber estão diretamente

implicados; não há relação de poder sem constituição correlata de um campo de saber; também não há saber sem que haja ou se constituam, ao mesmo tempo, relações de poder.

Temos antes que admitir que o poder produz saber (...); que poder e saber estão diretamente implicados; que não há relação de poder sem constituição correlata de um campo de saber, nem saber que não suponha e não constitua ao mesmo tempo, relações de poder. (...) Resumindo, não é a atividade do sujeito de conhecimento que produziria um saber, útil ou arredio ao poder, mas o poder-saber, os processos e as lutas que o atravessam e que o constituem, que determinam as formas e os campos possíveis do conhecimento. (VP:30).

Eis aí o ponto de partida para o abandono dos eixos essenciais com os quais trabalhara até então, a saber: o eixo «discursivo/não discursivo», que o orientou em *História da loucura*, *O nascimento da clínica* e em *A arqueologia do saber* e o eixo da problemática «intradiscursiva» de *As palavras e as coisas*. Nas três obras anteriores, Foucault, de fato, problematizou a permeabilidade dos discursos às práticas sociais, apontando, assim, para a questão relativa às permutabilidades entre o nível discursivo (o saber) e o extradiscursivo (as práticas sociais). Já em *As palavras e as coisas*, Foucault jamais se desligou do nível do saber. Como escreveu Roberto Machado,

Foucault não somente não refere o discurso a condições de possibilidades extrínsecas — econômicas e sociais — como insiste no fato de que a arqueologia deve definir a *episteme*, demarcar as periodizações, estabelecer as mutações a partir das propriedades intrínsecas do discurso. Não que ignore a relação do saber com o extradiscurso, mas porque o objetivo do livro é outro: neutralizando as relações com o social, estabelecer as condições de possibilidades internas ao próprio saber. (Machado, 1981:152)

Vigiar e punir, bem como ***História da sexualidade 1 - a vontade de saber***, apresenta um novo eixo a que o próprio Foucault chamou de dispositivo. Nas suas próprias palavras:

através deste termo tento demarcar, em primeiro lugar, um conjunto decididamente heterogêneo que engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas. Em suma, o dito e o não dito são os elementos do dispositivo. O dispositivo é a rede que se pode estabelecer entre estes elementos. Em segundo lugar, gostaria de demarcar a natureza da relação que pode existir entre estes elementos heterogêneos. Sendo assim, tal discurso pode aparecer como programa de uma

instituição ou, ao contrário, como elemento que permite justificar e mascarar uma prática que permanece muda; pode ainda funcionar como reinterpretação desta prática, dando-lhe acesso a um novo campo de racionalidade. Em suma, entre estes elementos, discursivos ou não, existe um tipo de jogo, ou seja, mudanças de posição, modificações de funções, que também podem ser muito diferentes. Em terceiro lugar, entendo dispositivo como um tipo de formação que, em um determinado momento histórico, teve como função principal responder a uma urgência. O dispositivo tem, portanto, uma função estratégica dominante. Este foi o caso, por exemplo, da absorção de uma massa de população flutuante que uma economia de tipo essencialmente mercantilista achava incômoda: existe aí um imperativo estratégico funcionando como matriz de um dispositivo, que pouco a pouco, tornou-se o dispositivo de controle-dominância da loucura, da doença mental, da neurose. (MP:244)

Deve-se atentar, pois, para a questão introduzida por este novo conceito. Afinal, não se trata tão-somente de um problema corriqueiro de desenvolvimento e aplicação de um novo instrumental de análise, de certa importância na obra do autor. Trata-se, antes, de um modo novo de perceber a problemática do aparecimento histórico das instituições, aqui entendidas como sistemas de

coerção, seja ela discursiva (isto é, um saber), seja extradiscursiva (o hospital, a prisão, etc).

É importante ressaltar, também, que foi principalmente com o conceito de dispositivo que Foucault foi além da análise que tentava captar as condições de possibilidades históricas de um determinado discurso; condições estas designadas, nas obras anteriores, pelo nome de *episteme*. Por isso mesmo, Foucault deixa, não de lado, mas subentendida, a problemática da *episteme* e dá início a análise das instituições enquanto elementos de um dispositivo que articula as relações entre produção de saber e modos de exercício do poder. No caso em questão, isto é, no livro ***Vigiar e punir***, Foucault está interessado em desvendar a história genealógica da prisão — instituição em torno da qual se ergue todo um novo regime de verdade, um saber, técnicas, discursos científicos e o poder de punir, naturalmente. Ao reportar-se à questão do porquê do livro, Foucault escreveu que pretendia ali fazer:

Uma história correlativa da alma moderna e de um novo poder de julgar; uma genealogia do atual complexo científico-judiciário onde o poder de punir se apóia, recebe suas justificações e suas regras, estende seus efeitos e mascara sua exorbitante singularidade. Em suma (...) estudar a metamorfose dos métodos punitivos a partir de uma tecnologia política do corpo onde se poderia ler uma história comum das relações de poder e das relações de objeto. De maneira que,

pela análise da suavidade penal como técnica de poder, poderíamos compreender, ao mesmo tempo, como o homem, a alma, o indivíduo normal e anormal vieram fazer a dublagem do crime como objeto da intervenção penal; e de que maneira um modo específico de sujeição pode dar origem ao homem como objeto de saber para um discurso com *status* «científico». (VP:26-7)

A partir desta proposta, Foucault inicia seu itinerário pela problemática talvez mais importante de sua vasta obra: a da constituição de uma «economia política» do corpo, a partir do enfoque genealógico de um dispositivo ao qual ele chama de disciplinar. Em ***Vigiar e punir*** ele trata mesmo é desta questão, ainda que o livro traga o subtítulo de ***história da violência nas prisões***, na sua edição brasileira, e ***nascimento da prisão***, em sua edição original francesa. Nesta obra, Foucault de fato aborda esta questão — a prisão. Entretanto, ele o faz com o propósito de ilustrar o processo que leva o homem a elaborar uma vontade de supliciar, de punir, mas também a uma mitigação das penas bem como ao desenvolvimento de um processo de interiorização do controle disciplinar, da inscrição desse controle no seu próprio corpo.

Mas por que falar-se de uma «economia política» do corpo? Cabe aqui uma citação de ***Vigiar e punir***, a qual, a meu ver, sintetiza, de modo admirável, toda a *démarche* foucaultiana; esta é talvez a parte mais significativa desta obra, mas ela

não pode ser dissociada do conjunto da argumentação de Foucault. Escreveu ele que:

Os historiadores vêm abordando a história do corpo há muito tempo. Estudaram-no no campo de uma demografia ou de uma patologia históricas; encararam-no como sede de necessidades e de apetites; como lugar de processos fisiológicos e de metabolismos, como alvos de ataques microbianos ou de vírus; mostraram até que ponto os processos históricos estavam implicados no que se poderia considerar a base puramente biológica da existência; e que lugar se deveria conceder na história das sociedades a «acontecimentos» biológicos como a circulação de bacilos, ou o prolongamento da duração da vida. Mas o corpo também está diretamente mergulhado num campo político; as relações de poder têm alcance imediato sobre ele; elas o investem, o marcam, o dirigem, o supliciam, sujeitam-no a trabalhos, obrigam-no a cerimônias, exigem-lhe sinais. Este investimento político do corpo está ligado, segundo relações complexas e recíprocas, à sua utilização econômica; é, numa boa proporção, como força de produção que o corpo é investido por relações de poder e de dominação; mas em compensação, sua constituição como força de trabalho só é possível se ele está preso num sistema de sujeição (onde a necessidade é também um

instrumento político cuidadosamente organizado, calculado e utilizado); o corpo só se torna força útil se é ao mesmo tempo corpo produtivo e corpo submisso. Essa sujeição não é obtida só pelos instrumentos da violência ou da ideologia; pode muito ser direta, física, usar a força contra a força, agir sobre elementos materiais sem no entanto ser violenta; pode ser calculada, organizada, tecnicamente pensada, pode ser sutil, não fazer uso de armas nem do terror, e no entanto continuar a ser de ordem física. (VP:28)

Foucault continuará dizendo que as relações de poder se apropriam de um saber sobre o corpo; que estas relações emergem num contexto de controle multiforme, impossível de ser localizado em uma instituição ou em um aparelho do Estado. A este controle e saber Foucault chama de «tecnologia do corpo», um investimento político de que a análise genealógica se incubirá. Em relação a essa problemática, Foucault se referirá nos seguintes termos:

Analisar o investimento político do corpo e a microfísica do poder supõe então que se renuncie — no que se refere ao poder — à oposição violência-ideologia, à metáfora da propriedade, ao modelo do contrato ou ao da conquista; no que se refere ao saber, que se renuncie à oposição do que é «interessado» e do que é «desinteressado». (...) Trata-se de

recolocar as técnicas punitivas — quer elas se apossem do corpo no ritual dos suplícios, quer se dirijam à alma — na história desse corpo político (...) A história dessa microfísica do poder punitivo seria, então, uma genealogia ou uma peça para uma genealogia da «alma» moderna. (...) Não se deveria dizer que a alma é uma ilusão, ou um efeito ideológico, mas afirmar que ela existe, que tem uma realidade, que é produzida permanentemente, em torno, na superfície, no interior do corpo pelo funcionamento de um poder que se exerce sobre os que são punidos — de uma maneira mais geral sobre os que são vigiados, treinados e corrigidos, sobre os loucos, as crianças, os escolares, os colonizados, sobre os que são fixados a um aparelho de produção, controlados durante toda a existência. Realidade histórica dessa alma, que, diferentemente da alma representada pela teologia cristã, não nasce faltosa e merecedora de castigo, mas nasce antes de procedimentos de punição, de vigilância, de castigo e de coação (...) O homem de que nos falam [as diversas ciências humanas] e que nos convidam a liberar já é em si mesmo o efeito de uma sujeição bem mais profunda que ele. Uma «alma» o habita e o leva à existência, que é, ela mesma, uma peça no domínio exercido pelo poder sobre o corpo. A alma, efeito e instrumento de uma anatomia política; a alma, prisão do corpo. (VP:30-1)

Logo a seguir, Foucault dirá que é desta prisão e das implicações políticas que ela reúne em torno do corpo que gostaria de fazer a «história».

Vê-se que a genealogia do poder se inscreve fora da tradição da ciência política e mesmo da filosofia política, que tomam o poder como função coercitiva do Estado. A partir da sua análise do sistema carcerário — instituição do dispositivo disciplinar — Foucault apresenta toda uma nova maneira de conceber o exercício do poder. Este exercício continua articulado, de modo destacado, aos aparelhos do Estado — repressivos e ideológicos, como escrevera Althusser. Esse modo de exercer o poder ainda se estende por sobre toda a sociedade, assumindo formas institucionais e mesmo «corporais» concretas de técnicas de dominação. Entretanto, este poder não está ali, no Estado, mas no próprio tecido social, atingindo aquilo que é o mais concreto na vida de um indivíduo — seu corpo.

Este poder atravessa esse corpo, estruturando-o como meio e fim, com um detalhamento tão minucioso que alcança-o até no nível dos gestos, das atitudes, dos comportamentos, dos modos de falar, de estar, de ser. Nas palavras de Felix Guattari, isto é micropoder, que se expressa ou se esconde no nível capilar, molecular. Este micropoder é exercido mesmo quando, na esfera do macropoder, tenham ocorrido grandes mudanças. Por isso mesmo, para Foucault nem o controle, nem a destruição dos aparelhos do Estado seriam ações capazes de fazer desaparecer o poder.

Reacionarismo? Muitos críticos consideraram esta perspectiva uma fuga foucaultiana em direção à não-ação, isto é, a uma mobilização de argumentos em favor do imobilismo político, justificando ações antipartidárias e antirevolucionárias.

A análise de Foucault permite que se compreenda o fato político de o Estado não ser o único lugar de onde promana o poder, ele nem mesmo é a fonte do poder. Foucault assinala que esses micropoderes não estão localizados em nenhum lugar específico da estrutura social; eles se encontram nessa rede de dispositivos de que ninguém escapa. Por isso ele afirma que o poder não é algo que alguém detém como uma propriedade; o poder se exerce. Portanto, não existe O Poder, mas práticas ou relações de poder. Roberto Machado afirma isso também nos seguintes termos:

As próprias lutas contra seu exercício não podem ser feitas de fora, de outro lugar, do exterior, pois nada está isento de poder. Qualquer luta é sempre resistência dentro da própria rede de poder, (...) a que ninguém pode escapar: ele está sempre presente e exerce como uma multiplicidade de relações de força. E como onde há poder há resistência, não existe propriamente o lugar de resistência, mas pontos móveis e transitórios que também se distribuem por toda a estrutura social. (Machado, 1981: 192)

Em face disto, Machado afirmará que Foucault rejeita a concepção de poder estabelecida pelo paradigma econômico, que o toma como mercadoria. Se um modelo pode ser elucidativo da realidade do poder, é na guerra que ele pode ser encontrado. Poder é luta, afrontamento, relação de força. Não é um lugar que se ocupa, nem um objeto que se possui. Ele é exercido na disputa, na luta, mas, apesar de ser isso, uma luta, não se pode dizer que haja um vencedor que possa exibir seu triunfo e um perdedor ao qual se solicite um acatamento do resultado.

(...) o estudo [sob a ótica da microfísica] supõe que o poder (...) não seja concebido como uma propriedade, mas como uma estratégia, que seus efeitos de dominação não sejam atribuídos a uma «apropriação», mas a disposições, a manobras, a táticas, a técnicas, a funcionamentos; que se desvenda neles antes uma rede de relações sempre tensas, sempre em atividade, que um privilégio que se pudesse deter. (...) Temos que admitir que esse poder se exerce mais que se possui, que não é «privilégio» adquirido ou conservado da classe dominante, mas o efeito de conjunto de suas disposições estratégicas. (...) Esse poder, por outro lado, não se aplica pura e simplesmente (...) aos que «não têm»; ele os investe, passa por eles e através deles; apóia-se neles, do mesmo modo que eles, em sua luta contra este poder, apóiam-se por sua vez nos pontos em que ele os

alcança. O que significa que estas relações aprofundam-se dentro da sociedade, que não se localizam nas relações do Estado com os cidadãos ou na fronteira das classes e que não se contentam em reproduzir ao nível dos indivíduos, dos corpos, dos gestos e dos comportamentos, a forma geral da lei ou do governo. (VP:29)

Entretanto, não se pode jamais afirmar que o poder é tão-somente um modo de coagir, reprimir. Não se pode, após Foucault, supor que o poder é pura repressão. Sua obra é plena de alusões, de referências aos ritos do poder, de suas múltiplas faces. Daí o porquê de ele ter manifestado seu desagrado com aqueles que viam em sua obra unicamente uma «cançoneta anti-repressiva». Em ***Vigiar e punir*** Foucault novamente assinala sua posição diametralmente oposta a esse enfoque:

Temos que deixar de descrever sempre os efeitos do poder em termos negativos: ele «exclui», «reprime», «recalca», «censura», «abstrai», «mascara», «esconde». Na verdade, o poder produz; ele produz realidade; produz campos de objetos e rituais da verdade. (VP:172)

Portanto, aqui tem-se novamente o Foucault paradoxal. Ele transgride. Foucault não destrói, como querem tantos. Ele faz lembrar aqui de Freud em ***O mal-estar na civilização***. Nesse escrito, Freud afirmou que o preço da civilização é pago pela restrição do princípio do prazer; portanto, quanto

mais cultura , mais neurose. Do mesmo modo, do ponto de vista de Foucault, o poder, para ser eficaz deve produzir uma positividade, de tal modo que o incremento da vida social tem, como preço, o adestramento do corpo, seu «disciplinamento»; mas deve-se reter o caráter sempre crítico do argumento foucaultiano, pois afinal ele não é um apologeta do poder.

Para que serve, afinal, a disciplina do corpo, o seu adestramento? Sobre isso Foucault afirmará o seguinte:

O momento histórico das disciplinas é o momento em que nasce uma arte do corpo humano, que visa não unicamente o aumento de suas habilidades, nem tampouco aprofundar sua sujeição, mas a formação de uma relação que no mesmo mecanismo o torna tanto mais obediente quanto é mais útil, e inversamente. Forma-se, então, uma política de coerções que são um trabalho sobre o corpo, uma manipulação calculada de seus elementos, de seus gestos, de seus comportamentos. O corpo humano entra numa maquinaria de poder que o esquadrinha, o desarticula e o recompõe. Uma «anatomia política», que é também igualmente uma «mecânica do poder», está nascendo; ela define como se pode ter domínio sobre o corpo dos outros, não simplesmente para que façam o que se quer, com as técnicas, segundo a

rapidez e a eficácia que se determina. A disciplina fabrica, assim, corpos submissos e exercitados, corpos «dóceis». A disciplina aumenta as forças do corpo (em termos econômicos de utilidade) e diminui essas mesmas forças (em termos políticos de obediência). Em uma palavra: ela dissocia o poder do corpo; faz dele por um lado uma aptidão, uma «capacidade» que procura aumentar; e inverte por outro lado a energia, a potência que poderia resultar disso, e faz dela uma relação de sujeição estrita. (VP:127)

Creio que não resta dúvidas de que essas afirmações servem para estabelecer alguns elementos que distinguem a genealogia das formas convencionais de se fazer história.

Ao contrário do procedimento normal do historiador, que busca estabelecer a origem, a continuidade e a verdade dos fenômenos históricos, a genealogia recusa a categoria de causalidade, valorizando antes a categoria de acontecimento, isto é, a emergência no devir histórico de uma diferença que não pode ser reconhecida por uma finalidade dada *a priori*, mas, sim, por uma finalidade tal como se apresenta na luta. A genealogia não aceita o prolongamento «idealizante» de uma história em progresso, que pressupõe sempre uma origem longínqua no tempo para acontecimentos do presente, mas que, ao constatar a impossibilidade de captar o elemento causal, acaba circunscrevendo sua análise ao próximo, ao imediato, ao visível. A

genealogia também assume uma postura relativizadora enquanto «saber», visto que se autocompreende como um olhar que sabe tanto de onde olha quanto ao que olha. Nesse sentido, a genealogia se preocupa com a proveniência e a emergência dos acontecimentos:

A genealogia não pretende recuar no tempo para restabelecer uma grande continuidade para além da dispersão do esquecimento; sua tarefa não é a de mostrar que o passado ainda está lá, bem vivo no presente, animando-o ainda em segredo, depois de ter imposto a todos os obstáculos do percurso, uma forma delineada desde o início. (...) Seguir o filão complexo da proveniência é, ao contrário, manter o que se passou na dispersão que lhe é própria: é demarcar os acidentes, os ínfimos desvios — ou ao contrário, as inversões completas — os erros, as falhas de apreciação, os maus cálculos que deram nascimento ao que existe e tem valor para nós; é descobrir que na raiz daquilo que nós conhecemos e daquilo que nós somos não existem a verdade e o ser, mas a exterioridade do acidente. (MP:21)

Vigiar e punir representa, nesse sentido, o produto de duas operações teórico-práticas de Foucault. De um lado, marca o interesse pela análise das práticas sociais e dos saberes por elas instituídos e pela própria constituição do sujeito do conhecimento, o que significa refazer, no domínio

específico das ciências do homem, a história de sua proveniência e de sua emergência. Foucault explica esse itinerário pessoal nos seguintes termos:

Gostaria particularmente de mostrar como se pode formar, no século XIX, um certo saber do homem, da individualidade, do indivíduo normal, ou anormal, dentro ou fora da regra, saber este que, na verdade, nasceu das práticas sociais do controle e da vigilância. (VFJ:6)

Por outro lado, *Vigiar e punir* apresenta também a preocupação de Foucault com a problemática da utilização de um discurso. Discurso aqui concebido como um conjunto regular de fatos polêmicos e estratégicos, mas também e principalmente, como acontecimento, isto é, como elemento produzido pelo confronto das forças sociais interessadas em submeter coisas, homens e a própria natureza. Nessa obra também se pode verificar que a relação entre ciência e poder sempre supõe um exercício da violência, da dominação, da apropriação, fato, sem dúvida, incontestável. Para isso contribui as ciências do homem, na medida em que delas e nelas deriva-se uma violência tal que sujeita e silencia o próprio homem, de quem estas ciências querem ser a consciência secular. Mas tal violência, é bom lembrar novamente, não é sinônimo de aniquilamento. O que se visa na verdade é o adestramento. Na sociedade moderna, o saber tem a função de caracterizar, diria mesmo enquadrar, dispositivos de «disciplinarização», de tal modo que se constituam, então, corpos dóceis.

Do que foi dito pode-se agora concluir que esta obra assume um significado que extrapola o simples delineamento de uma passagem metodológica em Foucault: a passagem da arqueologia para a genealogia. Representa, principalmente, a tentativa, quero crer bem sucedida, de analisar a proveniência e a emergência de dois acontecimentos: o do saber e o do poder. O saber representado pelas ciências do homem; o poder, pelas relações historicamente consideradas ao nível macro e microfísico. ***Vigiar e punir*** constitui-se, portanto, numa tentativa de estabelecer a compreensão do investimento político do corpo. Do corpo imerso num campo político — o corpo como acontecimento. Isto significa propor uma análise enquanto «economia política» do corpo.

SEXO, CONFISSÃO E INDIVIDUALIZAÇÃO

Antes de mais nada, que se recupere o conceito de dispositivo que em ***História da sexualidade 1 - a vontade de saber*** adquire uma importância fundamental. Como foi observado, o dispositivo, entre outros aspectos, refere-se a um conjunto de elementos que abarcam desde discursos a instituições, organizações arquitetônicas, leis, enunciados científicos, etc, cuja «função» estratégica ou política, é ser o elemento imprescindível para a manutenção de uma forma de dominação. Que se retenha, então essa definição, porque ela permitirá o entendimento da problemática central deste livro — doravante denominado apenas como ***A vontade de saber***. Afinal, como disse Foucault, neste «livro-programa» a problemática central se refere àquilo que ele chama de dispositivo da sexualidade, vigente nas sociedades ocidentais.

Neste livro, Foucault ultrapassa os enfoques tradicionais que trataram a temática da sexualidade

ora em função da «reprodução da espécie», ora como «fonte de prazer e gozo». Ele trata de questões situadas em regiões mais profundas, na medida em que enfoca o sexo enquanto núcleo onde se aloja a «verdade» dos sujeitos humanos e da espécie, como dirá em uma entrevista concedida a Bernard Henri-Lévy, publicada em ***Microfísica do poder***. Ele inicia sua análise cometendo novamente uma transgressão, que agora consiste em afirmar que não compreenderemos a emergência do dispositivo da sexualidade dominante em nossa época se antes não superarmos a representação que fazemos da sexualidade. Essa forma de representar a sexualidade consiste em associá-la à repressão.

É comum ver-se a questão da sexualidade ocidental como um processo linear e irreversível de repressão crescente. Diz-se, então, que inicialmente havia uma certa liberdade, observada até o início do século XVII, que, paulatinamente, foi sendo restringida, até ao ponto de silenciar a sexualidade na época contemporânea; silêncio este levado ao seu extremo no período vitoriano, com sua moral repressiva. Foucault critica essa «hipótese repressiva», mas, antes de apresentar sua perspectiva acerca do dispositivo da sexualidade, ele procura examinar os «efeitos de verdade» dessa hipótese, isto é, as razões que levam certos discursos a assumirem-na como verdadeira.

Segundo ele, há três razões que justificam a aceitação da «hipótese repressiva». A primeira decorre da perspectiva, muito comum em certos

círculos, que faz coincidir a repressão com o advento do capitalismo. Discurso que se sustenta em face da «caução histórica e política» que o protege,

pondo a origem da Idade da Repressão no século XVIII, após centenas de anos de arejamento e de expressão livre, faz-se com que coincida com o desenvolvimento do capitalismo: ela faria parte da ordem burguesa. (VS:11)

Consideram esses críticos da «ordem sexual burguesa» que a sexualidade teria sido reprimida porque ela é incompatível com as necessidades do mundo capitalista; mundo este que adentra todo o corpo para a produção. Neste sentido, uma perspectiva que toma como elemento de análise a história dos modos de produção veria a repressão sexual como um elemento a mais da forma geral de dominação na sociedade; como elemento a mais na técnica de sujeição dos corpos para o não-prazer, na busca de sua capacitação como força viva para o trabalho.

A segunda razão que motiva certas correntes a adotarem a «hipótese repressiva» diz respeito ao que Foucault chama de «benefício do locutor». Em que consiste isso? Partindo do pressuposto de que a repressão sexual é um dos elementos fortes do processo de dominação social, o discurso que investir contra essa repressão seria, então, considerado como uma das formas mais incisivas de transgressão, beneficiando-se, assim, de sua «locução», de seus argumentos. Fazendo, então,

coincidir sexo com repressão e repressão com capitalismo, esse discurso procura consolidar-se como uma promessa de libertação, como discurso político de resistência à dominação. Assim, a liberação sexual e o fim do capitalismo entram como elementos de um mesmo discurso, conseqüentemente, de um mesmo programa político. Esse discurso tenta projetar uma imagem de um momento histórico novo, em que estarão ligados:

o sexo, a revelação da verdade, a inversão da lei do mundo, o anúncio de um novo dia e a promessa de uma certa felicidade. (VS:13)

Esse discurso assume para si grandes argumentos:

alguma coisa da ordem da revolta, da liberdade prometida, da proximidade da época de uma nova lei passa facilmente nesse discurso sobre a opressão do sexo. Certas velhas funções tradicionais da profecia nele se encontram reativadas. Para amanhã, o bom sexo. (VS:12)

Por fim, a terceira razão. Ela se refere a uma concepção muito comum, fundamentada em um conceito jurídico de poder, que faz coincidir o conceito de poder com a noção de «mentira», ideologia, não-verdade. Para os defensores dessa perspectiva, o sexo sempre foi visto pelo «sistema» como elemento de negatividade, sendo sempre reprimido. Por conseguinte, a repressão é fator que

impede a livre expressão da verdade, pois ela cala, silencia. Neste sentido, a suprema subversão seria fazer o objeto reprimido falar; no caso, fazer a sexualidade falar e, por meio dessa fala, enunciar a verdade do sexo. Assim, os formuladores da «hipótese repressiva», que tentam fazer o sexo falar sua verdade, imaginam um nível de realidade onde o discurso acerca do sexo é claro, não-distorcido, verdadeiro.

Conseqüentemente, esse discurso assume que há um lugar de enunciação isento, impermeável às relações de poder. E se aí tais formuladores reconhecem a relação entre poder e saber, eles imaginam que este poder e o discurso da verdade do sexo estão relacionados a um poder a serviço da clareza e da verdade, um discurso (ou um saber) qualitativamente diferente.

Aqui há algo significativo. Foucault não está interessado somente em desmascarar a «hipótese repressiva», ele quer também atingir os discursos que pretendem assumir uma postura crítica em relação à repressão. Seu propósito aí é bem claro. Ele visa atingir diferentes autores designados «freudo-marxistas», tais como Erich Fromm, Herbert Marcuse e Wilhelm Reich. Esses autores são significativos, quando se pensa nessa questão, porque se manifestaram no itinerário intelectual contemporâneo como expoentes da tradição que procurou juntar Marx e Freud. Para compreender a postura de Foucault em relação a esses autores é necessário reportar ao que ele pensava acerca do alcance teórico e metodológico de Marx e de Freud.

Marx e Freud talvez não sejam suficientes para nos ajudar a conhecer esta coisa tão enigmática, ao mesmo tempo visível e invisível, presente e oculta, investida em toda parte que se chama poder. (MP:75)

Assim, para Foucault, tanto a «hipótese repressiva» como a crítica da repressão são equivocadas, porque ambas fazem coincidir poder com repressão, supondo que se possa, através da crítica da repressão, desestabilizar as relações de poder. Foucault, ao contrário, vê a repressão sexual como «positiva», isto é, como elemento intrínseco da lógica produtiva do poder. Naturalmente há um elemento «negativo» na repressão, afinal, ela subentende subordinação, sujeição. Mas Foucault está interessado no elemento estratégico e, em função disso, ele dirá que a repressão é produtiva, uma vez que, através de sua ação sobre o corpo do indivíduo, ela evita que este perceba o poder em sua forma crua de violência e cinismo. Ao mascarar os mecanismos do poder, os dispositivos fazem com que o mesmo apareça como elemento distante, isolado e isolável; criam um espaço de aceitação do poder na medida em que se apresentam como puro limite traçado à liberdade.

Desse modo, fazendo a genealogia da «hipótese repressiva», e tendo mostrado como ela foi produzida e qual o papel que ela desempenhou em nossa época, Foucault acaba por mostrar que ao invés de «repressão» houve, ao contrário, a partir do século XVIII, uma verdadeira explosão discursiva

em torno do sexo. Explosão que estabeleceu ao redor da temática do sexo diferentes posturas e engendrou, conseqüentemente, novos saberes e novas tecnologias do poder, a que Foucault chama de «bio-poder». Por «bio-poder» ele entende a tecnologia que toma o corpo como objeto de manipulação e a espécie humana como uma forma da vida biológica que deve ser compreendida a partir de sua finalidade política.

Essa tecnologia e saber novos, organiza sobre o corpo uma compreensão, uma inteligência, eminentemente instrumental. O corpo é aquilo que deve estar sempre submisso e dócil, como foi visto em ***Vigiar e punir***. A espécie humana é transformada, então em uma «população». Como afirma Foucault:

Os governos percebem que não têm que lidar simplesmente com sujeitos, nem mesmo com um «povo», mas com sua «população», com seus fenômenos específicos, e suas variáveis próprias: natalidade, mortalidade, esperança de vida, fecundidade, estado da saúde, incidência das doenças, forma de alimentação e *habitat*. (VS:28)

Em relação ao corpo, faz-se um investimento que tem na necessidade premente de prolongar a «vida» um elemento indispensável, até mesmo para a reprodução do sistema capitalista:

Que só pode ser garantido à custa da inserção do controle dos corpos no

aparelho de produção e por meio de um ajustamento dos fenômenos da produção ao processos econômicos. (VS:132)

Neste sentido, o sexo torna-se o problema fundamental, porque nele estão envolvidas as questões relativas aos processos de administração da população em geral,. É em torno dessa necessidade de administração que se constituem saberes científicos, exortações religiosas, enunciados jurídicos e tantos outros discursos que visam controlar até mesmo os pequenos atentados contra a moral, essas pequenas perversões sem importância, como dirá Foucault. Discursos que não devem ser tomados apenas como elementos do que é dito, mas também o que se apresenta como não dito, isto é, tanto um saber como uma tecnologia que controla o gesto, o olhar e a conduta de uma população.

É neste espaço, criado pelo «bio-poder» enquanto saber e técnica direcionada à vitalidade do corpo, que se constitui o dispositivo da sexualidade.

A sexualidade é o nome que se pode dar a um dispositivo histórico: não à realidade subterrânea que se apreende com dificuldade, mas à grande rede da superfície em que a estimulação dos corpos, a intensificação dos prazeres, a incitação ao discurso, a formação dos conhecimentos, o reforço dos controles e das resistências encadeiam-se uns aos outros, segundo algumas estratégias de saber e de poder. (VS:100)

O dispositivo da sexualidade tem sua razão de ser: fazer o sexo conhecido. Isto fica claro quando Foucault introduz um novo elemento em sua reflexão. Trata-se do «dispositivo de aliança». Esse dispositivo é encontrado em todas as sociedades e define-se em função casamentos, relações de parentesco, transmissão de bens entre gerações, etc, «lugares» nos quais são definidos o lícito e o ilícito em torno da atividade sexual. Nas sociedades ocidentais, o dispositivo da sexualidade encontrou na família seu grande *locus*, sua instituição por excelência; esse dispositivo ao associar-se ao dispositivo da sexualidade a partir do século XVIII, «pacificou» o sexo, o domesticou.

Escreveu Foucault:

Não se deve entender a família, em sua forma contemporânea, como uma estrutura social, econômica e política de aliança, que exclua a sexualidade ou pelo menos a refreie, atenua tanto quanto possível e só retenha dela as funções úteis. Seu papel, ao contrário, é o de fixá-la e constituir seu suporte permanente. (...) A família é o permutador da sexualidade com a aliança: transporta a lei e a dimensão do jurídico para o dispositivo da sexualidade; e a economia do prazer e a intensidade das sensações para o regime da aliança. Esta fixação do dispositivo de aliança e do dispositivo de sexualidade na forma da família permite compreender um certo número

de fatos: que a família se tenha tornado, a partir do século XVIII, lugar obrigatório dos afetos; de sentimentos de amor, que a sexualidade tenha, como ponto privilegiado de eclosão a família; que, por esta razão, ela nasça «incestuosa». (VS:102-3)

Que a referência ao incesto seja entendida. Ele pode ser tão-somente uma metáfora para a relação que os dispositivos envolvidos na prática da sexualização dos indivíduos estabelece com a família. Mas, por outro lado, não seria absurdo pensá-lo de outro modo: como uma alusão metafórica à força normativa que o incesto pressupõe. Neste sentido, é importante observar que o tabu do incesto é uma regra universal, como constatou a teoria antropológica, de acesso ao corpo do outro e o elemento que «funda» a sociedade humana. Ele é o definidor das condições de possibilidades históricas da vida social. Em torno dele, em suas diferentes manifestações culturais, as sociedades humanas organizaram incessantemente uma recusa e um desejo. O incesto se tornou uma fonte de desejos e de confissões.

O discurso contemporâneo que problematiza a sexualidade surge no momento em que a burguesia descobre seu corpo «nu», e o considera coisa importante, frágil, sobre o qual é necessário produzir um conhecimento. Importante constatação a que chega Foucault, pois ela explica a emergência do dispositivo da sexualidade como um acontecimento que vem «depois» da constituição do corpo burguês,

corpo dotado de sexualidade, e de individualidade. Corpo que padece de um desejo e de uma privação.

Não se está, portanto, diante de um dispositivo que procura de antemão limitar o prazer, mas, sim, diante de um dispositivo que estabelece um controle através de uma vigilância contínua. Daí a importância da família, que enquanto instituição que reproduz o dispositivo da sexualidade, constitui um espaço de expressão do sexo lícito; família que é também instituição de controle da sexualidade de seus membros. A família burguesa, pode-se afirmar, explica a proveniência do dispositivo da sexualidade, na medida mesmo em que funda uma concepção de sexo. Essa família marca sua singularidade ao se contrapor à «devassidão» e à «imoralidade» que, do seu ponto de vista, encontra-se no Outro, no caso em questão, as classes subalternas. Não se deve, contudo, confundir essa atribuição de uma sexualidade ao corpo, do ponto de vista burguês, como uma forma de repressão de classe. É claro que a criação de um «corpo burguês» em oposição a um «corpo proletário», um «corpo asseado» em oposição a um «corpo sujo», um «corpo são» a um «corpo doente», expressa modos de ser de um dispositivo de dominação.

Mas essa diferenciação, organizada, na esfera burguesa, nos níveis da percepção e da instituição familiar, constituiu uma «positividade»

A família tornou-se não o lugar da repressão, mas o espaço fundamental da sexualização dos corpos e de todas

as práticas que, aparentemente, ferem a vida familiar. (Chauí, 1984:185)

Pode-se afirmar que a percepção do corpo, como lugar para o sexo, seja o sexo «normal» ou o «anormal», o sexo lícito ou o ilícito, não importa, fundou pelo menos uma positividade — a do próprio corpo.

Por isso mesmo, Foucault procura externar sua posição indicando as razões pelas quais o homem contemporâneo é levado sempre a ter uma vontade de saber sobre o sexo. Vontade de saber que tem nas práticas e nos discursos da «verdade» do sexo, seus referentes; vontade em torno da qual uma «ciência do sexo» se ergueu em fins do século XVIII, se consolidou no século XIX, e adquiriu sua potência máxima com o advento da psicanálise. Essa vontade de saber imprime-se como uma experiência da qual não é possível escapar pois se torna uma vontade de saber a «verdade» do sexo em nós. Nos termos do que Foucault afirmou em ***Vigiar e punir***, vontade que se imprime sobre nosso corpo e funda nossa «alma». Vontade que é a expressão de uma violência sublimada a que Foucault chama de confissão.

A confissão é um procedimento de extorsão da verdade no indivíduo; mecanismo presente entre nós desde o nascedouro da civilização cristã, através de sua hermenêutica da carne, cuja expressão máxima é observada no Concílio de Latrão, em 1215, que regulamentou o sacramento da penitência. Foucault dirá que essa regulamentação criou uma «injunção a confessar».

Assim, a confissão se torna uma técnica, que inicialmente se ateve apenas ao campo religioso, e que visava controlar e disciplinar, em escala ascendente, os corpos das populações. «Injunção a confessar» que transborda paulatinamente do campo religioso para o campo secular e se torna como que «natural», fazendo com que não achemos mais estranho confessarmos. Não reconhecemos mais neste ato, aparentemente espontâneo, a manifestação de um modo de exercício do poder, que não necessita de um sujeito coator externo, pois esse sujeito nós o estabelecemos em nós mesmos, em nossa carne e em nossa mente, como uma «necessidade de nós mesmos», um processo a que se pode dar o nome de individualização.

A confissão da verdade se inscreveu no cerne dos procedimentos de individualização pelo poder. (VS:58)

Mas, o que Foucault entende por «confissão»?

Por confissão entendo estes procedimentos pelos quais se incita o sujeito a produzir sobre a sua sexualidade um discurso da verdade, que é capaz de ter efeitos sobre o próprio sujeito. (MP:264)

A confissão é, portanto, um procedimento que leva o sujeito a reconhecer em si mesmo «sua verdade», como indivíduo virtuoso ou faltoso, inocente ou pecador, normal ou anormal. Ela induz o indivíduo a autocorrigir-se, impondo-lhe uma «mudança de atitude»; ela o induz à culpabilização

e, após, à purgação da culpa como destinação inelutável. Por isso a confissão é um instrumento de individualização. Do mesmo modo, por ser o sexo a expressão máxima do sujeito, aquilo que ele possui de mais íntimo, a sua própria identidade como sujeito de desejo e prazer, ele, o sexo, será matéria privilegiada para a confissão. A confissão surge aí como um dado poderoso de submetimento do sujeito. Ao contrário do dispositivo disciplinar, que necessita de uma vigilância, o dispositivo da sexualidade terá na confissão um elemento onde o sujeito que fala coincidirá sempre com o sujeito para quem se fala: o Si Mesmo.

Inicialmente, a confissão exigiu a figura de um confessor, e uma «técnica de confissão», isto é, uma locução, mas na medida em que o processo foi sendo remetido para a esfera da subjetividade, o sujeito da confissão teve em si mesmo, na sua «consciência», esse «agente externo» coator. Daí Foucault dizer que:

O indivíduo, durante muito tempo foi autenticado pela referência dos outros e pela manifestação de seu vínculo com outrem; posteriormente, passou a ser autenticado pelo discurso de verdade que era capaz de (ou obrigado a) ter sobre si mesmo. (VS:58)

É por isso que o homem ocidental confessa, ou é forçado a confessar. Dirá Foucault que o homem ocidental se tornou um «animal confessor». Nesse sentido, ao lado do «bio-poder», estabeleceu-se, por intermédio da confissão, uma «tecnologia do eu»,

cujo pressuposto fundamental é a verdade do sujeito, para quem a verdade é produzida por referência ao sexo, no posicionar-se em relação a ele.

Depois então de combater a hipótese repressiva e de demonstrar o mecanismo pelo qual o dispositivo da sexualidade atua, e após definir que a individualização do sujeito reside nesse mecanismo de extorsão e produção da verdade do eu, chamado confissão, Foucault deve ser tomado como quê? Um desarranjador de sistemas? De certezas? Não me interessei, até aqui, em abordar elementos de uma «utopia» foucaultiana. Até mesmo recusei a idéia de sua existência; mas não posso me furtar a ver no final de ***A vontade de saber*** uma passagem talvez sintomática da existência de um «Foucault sonhador»,

Devemos pensar que um dia, talvez numa outra economia dos corpos e dos prazeres, já não se compreenderá muito bem de que maneira os ardis da sexualidade e do poder que sustêm seu dispositivo conseguiram submeter-nos a essa austera monarquia do sexo, a ponto de votar-nos à tarefa infinita de forçar seu segredo e de extorquir a essa sombra as confissões mais verdadeiras. (VS:149)

Mas que confissões verdadeiras podem ser extraídas do homem? Volto aqui à uma reflexão sobre a «verdade da loucura», examinada no

primeiro capítulo. Ali se fala de uma experiência «fundamental da loucura», uma experiência inexprimível, situada para além da razão e da compreensão. Foucault parece novamente aludir a uma experiência do sexo enquanto experiência da carne, do desejo, do prazer. Uma *ars erotica* (que vai examinar detidamente no livro seguinte, **O uso dos prazeres**, e que se expressa para além de todo e qualquer dispositivo. Mas como atingir essa experiência fundamental, essa *ars erotica*? Na perspectiva foucaultiana, essa nova economia do corpo e do prazer não pertence a nós, ou não nos pertencerá simplesmente porque nós dela temos sede. Não é algo que nos pertence enquanto tarefa posta diante da vontade, mas, sim, como elemento de tensão no interior das estruturas existentes, que pode um dia fazer irromper essa vontade nova de saber sobre o sexo. Essa economia a que referi não se manifesta como um dado à vontade revolucionária, pois Foucault não se permite essa equação entre revolução e felicidade:

revolução e um outro corpo, mais novo,
mais belo; ou ainda revolução e prazer.
(VS:12)

Se alguém quiser um programa, Foucault o tem.

Sem dúvida, o objetivo principal hoje não é de descobrir, mas de recusar o que somos (...) Poder-se-ia dizer, para concluir, que o problema ao mesmo tempo político, ético, social e filosófico que se coloca para nós hoje não é

liberar o Estado e suas instituições, mas liberar a nós mesmos do Estado e das instituições que a ele se prendem. É preciso promover novas formas de subjetividade, recusando o tipo de individualidade que nos impuseram durante muitos séculos. (**DSP**:308)

BIBLIOGRAFIA GERAL

- Althusser, Louis. ***Aparelhos ideológicos do Estado***. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1983.
- Anderson, Perry. ***A crise da crise do marxismo — Introdução a um debate contemporâneo***. São Paulo: Brasiliense, 1984.
- Ariès, Philippe & Béjin, André (orgs.). ***Sexualidades ocidentais***. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- Blanchot, Maurice. ***Foucault como o imaginário***. Lisboa: Relógio d'Água Editores, s.d.
- Borges, Jorge Luis. ***Antologia personal***. Buenos Aires: Emecé Editores, 1983.
- Bourdieu, Pierre. ***A economia das trocas simbólicas***. São Paulo: Perspectiva, 1982.
- Chauí, Marilena. ***Repressão sexual: essa nossa (des)conhecida***. São Paulo: Brasiliense, 1984.
- Chaves, Ernani. ***Foucault e a psicanálise***. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1988.
- Deleuze, Gilles. ***Foucault***. S. Paulo: Brasiliense, 1988.
- Descamps, Christian. ***As idéias filosóficas contemporâneas na França (1960-1985)***. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1991.

- Dreyfuss, Hubert & Rabinow, Paul. ***Michel Foucault: un parcours philosophique, au-delà de l'objectivité et la subjectivité***. Paris: Gallimar, 1984.
- Domingues, Ivan. ***O grau zero do conhecimento — o problema da fundamentação das ciências humanas***. São Paulo: Loyola, 1991.
- Eco, Umberto. ***A estrutura ausente***. São Paulo: Perspectiva, 1987.
- Eribon, Didier. ***Michel Foucault, 1926-1984***. São Paulo: Cia. das Letras, 1990.
- Escobar, Carlos H. et alli. ***Michel Foucault (1926-1984) — O dossiê/Últimas entrevistas***. Rio de Janeiro: Livraria Taurus Editora, 1984.
- Fernandes, Florestan (org.). ***Karl Marx-Friedrich Engels: história***. São Paulo: Ática, 1983.
- Ferry, Luc & Renaut, Alain. ***Pensamento 68: ensaio sobre o anti-humanismo contemporâneo***. São Paulo: Ensaio, 1988.
- Foucault, Michel. ***A arqueologia do saber***. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1986.
- , «A verdade das formas jurídicas». Rio de Janeiro: **Cadernos PUC**, 1981.
- , ***As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas***. S. Paulo: Martins Fontes, 1985.
- , «Deux essais sur le sujet et le pouvoir» in Dreyfuss, Hubert & Rabinow, Paul. *op.cit.*
- , ***El orden del discurso***. Barcelona: Tusquet Editor, 1973.

- , ***História da loucura na idade clássica***. S.Paulo: Perspectiva, 1978.
- , ***História da sexualidade 1 - a vontade de saber***. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984.
- , ***História da sexualidade 2 - o uso dos prazeres***. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985.
- , ***História da sexualidade 3 - o cuidado de si***. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985.
- , ***Isto não é um cachimbo***. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.
- , ***Microfísica do poder***. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.
- , ***Nietzsche, Freud & Marx — Theatrum Philosophicum***. São Paulo: Editora Princípio, 1987.
- , «O combate da castidade» *in* Ariès, Philippe & Béjin, André (orgs.). *op. cit.*
- , ***O nascimento da clínica***. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1977.
- , «Réponse au Cercle d'épistémologie» *in* ***Cahiers pour l'analyse***, no. 9, Paris: Éditions du Seuil, 1968.
- , ***Vigiar e punir***. Petrópolis: Vozes, 1987.
- Foucault, M. et alii. ***Eu Pierre Rivière, que degolei minha mãe, minha irmã e meu irmão***. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1977.
- Freud, Sigmund. ***O mal-estar na civilização***. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Col. Os Pensadores).

- Geertz, Clifford. ***El antropólogo como autor***. Barcelona: Ediciones Paidós, 1989.
- Giddens, Anthony. ***A transformação da intimidade: sexualidade, amor & erotismo nas sociedades modernas***. São Paulo: Editora da Unicamp, 1993.
- Guattari, Félix. ***Revolução molecular: pulsões políticas do desejo***. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- Japiassu, Hilton. ***Introdução ao pensamento epistemológico***. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1977.
- , ***Nascimento e morte das ciências humanas***. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1978.
- Lecourt, Dominique. ***Para uma crítica epistemológica***. Lisboa: Assírio & Alvim Editores, 1980.
- Lefort, Claude. «O nascimento da ideologia e do humanismo» in ***As formas da História — Ensaio de antropologia política***. São Paulo: Brasiliense, 1979.
- Lévi-Strauss, Claude. ***Antropologia Estrutural***. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1970.
- , ***O pensamento selvagem***. São Paulo: Cia Editora Nacional, 1976.
- Machado, Roberto. ***Ciência e saber: a trajetória arqueológica de Foucault***. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1981.

———, «Introdução» in Foucault, M. **Microfísica do poder**. op. cit.

Marx, Karl & Engels, Friedrich. **Obras escolhidas 1**. São Paulo: Editora Alfa-Omega, s.d.

Merquior, José Guilherme. **Michel Foucault ou o nihilismo de cátedra**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.

———, **De Praga a Paris: o surgimento, a mudança e a dissolução da idéia estruturalista**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1991.

Mezan, Renato. **Freud: a trama dos conceitos**. São Paulo: Perspectiva, 1987.

O'Brien, Patricia. «A história cultural de Michel Foucault» in Hunt, Lynn (org.). **A nova história cultural**, São Paulo: Martins Fontes, 1992.

Oliveira, Roberto Cardoso de. «Entre o Estruturalismo e a Hermenêutica» in **Sobre o pensamento antropológico**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro; Brasília: CNPq, 1988.

Rajchman, John. **Foucault — A liberdade da filosofia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1987.

Ribeiro, Renato Janine et alii. **Recordar Foucault — Os textos do colóquio Foucault**. São Paulo: Brasiliense, 1985.

Rouanet, Sérgio Paulo. **As razões do iluminismo**. São Paulo: Cia. das Letras, 1987.

- Rouanet, S.P. et alii. ***O Homem e o discurso — A arqueologia de Michel Foucault***. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1971.
- Schneider, Michel. ***Ladrões de palavras: ensaio sobre o plágio, a psicanálise e o pensamento***. Campinas: Editora da Unicamp, 1990.
- Tronca, Ítalo et alii. ***Foucault vivo***. Campinas: Pontes Editora, 1987.
- Veron, Eliseo. ***Ideologia, estrutura e comunicação***. São Paulo: Cultrix, 1982.
- Veyne, Paul. ***Como se escreve a História — Foucault revoluciona a História***. Brasília: Editora da UnB, 1982.